

Université Paris Diderot (Paris 7)

***Ecole doctorale: Langue, littérature, image : civilisation et
sciences humaines***

Doctorat : Asie Orientale et Sciences Humaines

HO Manh Trung

**La notion de *zhi* et ses corrélats dans la culture chinoise.
Une méthode pour conduire sa vie.**

Thèse dirigée par
Monsieur le Professeur François JULLIEN
Soutenue le 29 septembre 2011

JURY :

**Mr Pierre CHARTIER.....Président
Mr François JULLIEN.....Directeur
Mr Rémi MATHIEU.....Rapporteur
Mr Patrick DOAN.....Rapporteur**

A mes parents
Avec ma piété attendrie.

A Monsieur le Professeur François Jullien
Avec ma reconnaissance et mon respect.

A mon épouse
Avec mon amour

LA NOTION DE *ZHI* ET SES CORRELATS DANS LA CULTURE CHINOISE. UNE METHODE POUR CONDUIRE SA VIE (a).

Auteur : HO Manh Trung

Résumé : Le caractère *zhi* est traduit en français par différents mots : ambition, aspiration, résolution, volonté.... Afin d'obtenir une meilleure compréhension du contenu de la notion de *zhi* nous l'avons étudiée dans des textes de natures variées (documents historiques, écrits et enseignements des sages, poèmes, romans...) depuis la première utilisation du caractère dans le *Livre des Documents* (env. mille ans av. J.C.) jusqu'aux dictionnaires de l'époque actuelle.

Dans le *Livre des Documents* l'idée de *zhi* comprend celle d'une orientation du cœur (-esprit) humain vers un objectif à atteindre ; *Les Entretiens* de Confucius, le *Mencius*, le *Xunzi* affirment l'autonomie de l'être humain et de son cœur (-esprit) ; le *Huainanzi* (2^{ème} siècle av. J.C.) a utilisé l'expression binaire *yi zhi* à la place de *zhi* ; le *Glossaire du Maître de Beixi* (entre les 12^{ème} et 13^{ème} siècle ap. J.C.) a donné les définitions pour *yi* et *zhi* ; il en résulte que *zhi*, équivalent de *yi zhi*, a le sens de : Orientation du cœur vers un objectif à atteindre, orientation adoptée après délibération. L'expression « Orientation du cœur vers un objectif » signifie que la personne se concentre sur l'objectif choisi et fait des efforts nécessaires pour l'atteindre. C'est à chacun de déterminer son objectif qui peut être divers: poursuivre la Voie, réussir une carrière politique, vivre une vie simple proche de la nature...

Ainsi, à côté d'une gamme d'emplois assez large, la notion de *zhi* a une définition principale claire, elle forme avec ses corrélats une méthode pour conduire sa vie. L'expression *yi zhi* très usitée actuellement sert aussi à traduire la notion européenne de « volonté ».

Mots clés : Résolution, *zhi*, volonté, Chine, détermination, ambition, vie, intention.

THE NOTION OF *ZHI* AND ITS CORRELATES IN THE CHINESE CULTURE. A METHOD FOR LEADING ONE'S LIFE.

Author: HO Manh Trung

Summary: The character *zhi* is translated into English by various words: ambition, aspiration, resolution, will.... In order to get a better comprehension of the content of the notion of *zhi* we have studied it in various texts (historical documents, writings and teachings of sages, poems, novels,...) from the earliest use of this character in the *Book of Documents* (a millenary BC) to dictionaries of the present day.

In the *Book of Documents*, the idea of *zhi* includes that of a turning of the human heart (-spirit) to a purpose to be achieved; *The Analects* of Confucius, the *Mencius*, the *Xunzi* affirm the autonomy of the human being and of his heart (-spirit); the *Book of the Master of Huainan* (2nd century BC) utilized the binary expression *yi zhi* instead of *zhi*; the *Glossary of the Master of Beixi* (between the 12th and 13th centuries AD) gave the definition of *yi* and *zhi* ; as a result, *zhi* equivalent to *yi zhi* is defined as : The turning of the heart toward a purpose to be achieved, this turning of the heart is adopted after a stage of deliberation. "The turning of the Heart toward an objective" means that the person is concentrated on the selected purpose and make the required efforts to achieve this goal. It is up to every man to determine his own purpose which can be varied: to follow the Way, to have a successful political career, to live a simple life near to nature...

Thus, beside a rather broad range of uses, the notion of *zhi* has a clear main definition which, with its correlates make up a method that each one can use for directing his own life. *Yi zhi*, a much-used expression currently, also serves to translate into Chinese the European concept of "will".

Keywords: Resolution, *zhi*, will, China, determination, ambition, life, intention.

(a)Note: Pour cette version publiée en ligne, nous y avons inclus les deux Résumés en français et en anglais et avons mis la Table des matières au début du document.

Table des matières

Résumés en français et en anglais	3
Table des matières	4
1. Introduction	6
1.1 Généralités	6
1.2 Un thème important sur le plan pratique	6
1.3 Un thème peu étudié	7
2. Méthodologie	9
2.1 Des précautions linguistiques spéciales pour un domaine complexe et subtil	9
2.2 Démarche adoptée	10
3. Etude préliminaire	13
3.1 Recherche de la première utilisation du caractère <i>zhi</i> et du caractère <i>yi</i>	13
3.2 Indications fournies par des lexiques et dictionnaires de langue	15
3.3 Indications fournies par des dictionnaires d'expressions toutes faites	23
3.4 Observations sur les résultats de l'étude préliminaire	26
4. L'étude des premiers emplois des caractères <i>zhi</i> 志 et <i>yi</i> 意	28
4.1 Le <i>Livre des documents</i>	28
4.2 Le <i>Livre des odes</i>	38
4.3 Conclusions partielles	40
5. Les enseignements et écrits des sages de tradition confucéenne	41
5.1 <i>Les Entretiens</i> de Confucius	41
5.2 Le <i>Livre de Mencius</i>	54
5.3 <i>Le Grand apprentissage</i> (<i>Da xue</i>)	68
5.4 <i>L'Application constante de la centralité</i> (<i>Zhong yong</i>)	76
5.5 Le <i>Livre de Xun Zi</i>	88
5.6 Le <i>Glossaire du Maître de Beixi</i>	103
5.7 <i>Explication de l'établissement du zhi</i> par Wang Yangming	109
6. Les enseignements et écrits des sages de tradition taoïste	112
6.1 Etude de la notion de <i>zhi</i> dans le <i>Laozi</i>	112
6.2 Etude de la notion de <i>zhi</i> dans le <i>Zhuangzi</i>	121
6.3 Etude de la notion de <i>zhi</i> dans le <i>Liezi</i>	146
7. Etudes d'autres textes	149
7.1 Généralités	149
7.2 Etude de la notion de <i>zhi</i> en poésie	149
7.3 Etude de la notion de <i>zhi</i> dans des romans	179
8. Mise en regard des notions de : volonté, <i>will</i> et <i>yi zhi</i>	211
8.1 Généralités	211
8.2 La notion de volonté selon des dictionnaires français	212
8.3 La notion de <i>will</i> (substantif) selon des dictionnaires de langue anglaise	216
8.4 La notion de <i>yi zhi</i> selon des dictionnaires chinois	219
8.5 Conclusions partielles	223

9. Conclusions	227
9.1 Le <i>zhi</i> et ses corrélats, une méthode pour conduire sa vie	227
9.2 Sur la question de la nature du <i>zhi</i>	234
 Bibliographie	 239

1 INTRODUCTION

1.1 Généralités

La présente recherche fait suite à notre travail de maîtrise qui a consisté à analyser une collection d'une cinquantaine d'articles de presse du continent chinois se rapportant à des faits réels avec comme but d'identifier des valeurs qui y sont invoquées ou évoquées¹. Un des résultats auxquels a conduit cette analyse d'articles de presse est la persistance dans la société chinoise de la grande importance accordée aux qualités des personnes, aux études et aux efforts personnels pour réussir ; ce thème (comme quelques autres) comprend des valeurs qui, nous semble-t-il, touchent de si près à la façon d'être des chinois que ceux-ci ne seraient pas prêts d'accepter de les abandonner totalement malgré les vicissitudes de l'histoire.

Nous souhaitons poursuivre notre travail en approfondissant le thème défini par l'idée du *zhi* 志² et de celles qui en sont des corrélats tels que *yi zhi* 意志, *li zhi* 立志 ...

1.2 Un thème important sur le plan pratique.

Bien que peu étudié sur le plan théorique, le thème du *zhi* 志 présente une grande importance pratique dans la culture chinoise et dans celles de pays proches tels que le Vietnam. C'est un sujet qui a été enseigné aux enfants dès leur plus jeune âge, comme le montre, par exemple, le *Classique en trois caractères*³ (*Sanzijing* 三字经).

Cet ouvrage, comprenant plus de mille caractères, rédigé sous la dynastie des Song, a tenu en Chine, pendant des siècles, une place importante dans l'éducation élémentaire en tant que document pour l'apprentissage des caractères mais aussi pour l'enseignement des règles de bonne conduite ; selon Yang Dan, auteur d'une étude sur l'ouvrage, publiée en 2003, « l'extrême popularité du *Classique en trois caractères* réside vraisemblablement dans le fait qu'il est non seulement un manuel de lecture pour enfants, mais aussi un livre d'initiation à la culture pour tous » ; elle indique aussi qu'après une longue éclipse, il a été réédité en décembre 1988 par la maison d'édition *Shanghai guji chubanshe* et a connu un vif succès puisqu'en 1991, il en était déjà à sa douzième édition ; plusieurs autres éditeurs ont suivi l'exemple de la *Shanghai guji chubanshe* et le manuel se trouve réhabilité et redevient une lecture recommandée aux adolescents.

En introduction le *Classique en trois caractères* (voir par exemple le livre bilingue chinois-français de G. Pauthier, 1873) parle de la nature humaine et de la nécessité de l'éducation, de l'étude ; il souligne ensuite l'importance de la piété filiale avant de présenter des connaissances qu'il est possible de grouper en trois ensembles successifs de tailles équivalentes ; le premier fournit des connaissances

¹ Mémoire daté du mois de septembre 2002 et intitulé : *Etude des règles de vie à travers d'articles de presse du continent chinois. Quelle est la part des valeurs communautaires et quelle est celle des vertus individuelles ? Essai de classement des valeurs recensées.*

² Compte tenu du nombre des homophones du mot *zhi* 志 nous écrivons souvent *zhi* accompagné du caractère chinois ; lorsqu'il y a peu de risque de confusion, le caractère chinois peut être omis.

³ Il s'agit bien entendu des caractères chinois ; par la suite l'adjectif chinois sera toujours sous-entendu dans cette expression.

de base variées : les chiffres de l'arithmétique, les Trois puissances de la nature (ciel, terre, homme), les Trois luminaires (soleil, lune, étoiles), les Trois relations sociales essentielles (souverain-sujet, père-fils, mari-femme), les Quatre saisons, les Quatre directions, les Cinq agents (eau, feu, bois, métal, terre), les Cinq vertus cardinales, les Six espèces de grains, les Six espèces d'animaux domestiques, les Sept passions, les Huit sons musicaux ainsi que les liens de parentés ascendantes et descendantes ; le second est axé sur la présentation des ouvrages qu'il convient d'étudier après l'étude élémentaire des caractères, il s'agit essentiellement des Quatre Livres et des Cinq Classiques auxquels sont ajoutés le *Classique de la piété filiale* et *Les rites des Zhou* ; le troisième ensemble concerne l'histoire des dynasties chinoises qu'il convient d'étudier après avoir bien pénétré les classiques et les ouvrages des maîtres cités ci-dessus⁴ ; la dernière partie du manuel, de taille importante (environ 90 groupes de trois sinogrammes) offre de nombreux exemples de personnages illustres qui tous se consacrèrent avec diligence à l'étude ; il y avait de jeunes prodiges mais il y avait aussi un lettré reçu major au concours impérial à l'âge de 82 ans ; pour ne pas s'endormir sur ses livres il y en avait un qui se suspendait la tête à une poutre et un autre qui se piquait la cuisse avec un poinçon ; beaucoup étaient pauvres : certains étaient obligés de recopier les ouvrages à étudier sur des nattes de roseaux ou des tablettes de bambous, d'autres étudiaient à la lueur de la neige ou à celle d'un sac de lucioles ; tous réussirent de façon remarquable grâce à leurs efforts ; **le texte exhorte les jeunes élèves à imiter ces exemples, à établir leur zhi (li zhi 立志), à consacrer leurs forces à l'étude.**

Au Vietnam, pendant longtemps, le *Classique en trois caractères* a également joué un rôle important dans l'éducation élémentaire, ceci jusqu'à la suppression des concours impériaux traditionnels en 1918 ; à partir de cette date l'utilisation de l'écriture romanisée devenait de plus en plus populaire ; vers le milieu des années 1930, Trần Trọng Kim et collaborateurs ont rédigé, à la demande de la Direction de l'Instruction Publique de l'Indochine, deux livres d'apprentissage de la lecture et de l'écriture du vietnamien (en écriture romanisée) destinés aux jeunes élèves des cours préparatoire et élémentaire ; ils ont été édités par les services du gouvernement et largement utilisés dans les écoles publiques. Ces livres sont de facture moderne : chaque leçon comprend un texte à étudier, un dessin illustratif, des explications sur les mots difficiles et des exercices ; outre les thèmes traditionnels comme l'histoire, la morale, les leçons abordent aussi des sujets tels que : la géographie, l'agriculture, la construction des maisons, les moyens de transports, la poste, les règles d'hygiène etc... **Sur les 84 leçons du livre destiné au cours élémentaire, trois sont consacrées au zhi (志 , chí en vietnamien) .**

1.3 Un thème peu étudié.

Malgré son importance sur le plan pratique le sujet du zhi 志 est peu étudié. Ainsi dans le remarquable ouvrage : *Key Concepts in Chinese Philosophy (Concepts-clefs dans la philosophie chinoise)* par Zhang Dainian 张岱年 (auteur), Edmund Ryden (Traducteur), Foreign Languages Press, Beijing 2003, 534 pages, une

⁴ Il est à noter que la taille de cet ensemble augmente avec les mises jour successives qui ont été faites pour prendre en compte des dynasties et gouvernements qui ont succédé aux Song.

quinzaines de lignes sont consacrées au *zhi* 志 ; elles comprennent essentiellement une citation des *Entretiens* de Confucius et une citation du *Mengzi*. Dans la non moins remarquable *Histoire de la pensée chinoise* par Anne Cheng, Editions du Seuil, Paris 1997, 658 pages, cinq lignes lui sont consacrées. Ces deux ouvrages à vocation générale dont le contenu montre que la rédaction en a été particulièrement soigneuse permettent de voir la place, plutôt petite, qui est accordée à ce thème dans les études.

Notre travail vise à attirer un peu plus d'attention sur cette notion qui le mérite.

2 METHODOLOGIE.

2.1 *Des précautions linguistiques spéciales pour un domaine complexe et subtil.*

Beaucoup de sinologues européens ou américains, selon le contexte, traduisent assez couramment *zhi* 志 par volonté, détermination, but, ambition, intention,... ou par des mots considérés comme équivalents dans une autre langue européenne telle que l'anglais.

François Jullien, dans *Fonder la morale*, chap. X, § 2 a noté⁵ :

« Un terme a pu malencontreusement être traduit par « volonté » (cf. Legge) mais son champ sémantique est par trop indéterminé (notion de *zhi* 志) : il désigne le plus souvent chez Mencius la résolution prise et à laquelle on tient ; mais il peut désigner aussi ce à quoi on aspire moralement (en « élevant ses aspirations », cf. VII, B, 15), ce qui est l'objet de son ambition (qu'on « obtient » ou non , cf. VII, A, 9), voire la simple intention (opposée à la réalisation effective, cf. III, B, 4) ou encore l'implication d'un sentiment intérieur (par exemple lors d'une offrande, cf. VI, B, 5 ; et celui-ci est « nourri » comme on nourrit son corps , cf. IV, A, 19). »

La remarque de François Jullien pose le difficile problème de la traduction d'une langue vers une autre des mots se rapportant à des notions abstraites ; cette difficulté est fonction de l'éloignement qui sépare les civilisations dont sont issues les deux langues de la traduction ; à cet éloignement entre civilisations peut s'ajouter l'éloignement dans le temps qui ne fait qu'aggraver la situation ; outre cette difficulté, il existe une difficulté d'une autre nature qui est liée à l'« état de définition » des notions ou concepts dans les deux langues ; quand la définition de deux notions appartenant à deux langues est insuffisante, notamment en raison de leur complexité, de leur richesse, de leur subtilité, il est impossible de soutenir qu'elles sont équivalentes et de substituer, sans précautions spéciales, l'une à l'autre dans une traduction comme il est impossible d'exclure formellement l'existence possible d'une (ou des) équivalence(s) dans des conditions spécifiques : niveau de langue utilisé, sens utilisé, circonstances d'emploi etc...

Sur ce problème de l'état de définition de la notion ou du concept de « volonté » François Jullien a eu raison de rappeler, dans *Fonder la morale*, chap.X, §1 des avis exprimés par Rousseau et par Kant :

« Voilà qui suffirait à nous faire douter de l'évidence dont se pare à nos yeux la volonté. D'ailleurs, à considérer les choses de plus près, on se rend bien compte que, tout en ne disposant d'autre point de départ que la volonté, nos philosophes sont conscients de ce que sa « nature » nous échappe. Je veux mouvoir mon corps et mon corps se meut mais je ne peux « concevoir » comment « cela se fait » (i.e., comment la volonté peut « produire une action physique ») : en même temps qu'il en fait l'expérience indéniable, Rousseau voit dans la volonté un « mystère ». Cette évidence est une énigme. De même, pour Kant, la liberté dont se prévaut la volonté est inexplicable (puisque toute explication nous ramène à une détermination selon les lois de la nature et que notre volonté d'êtres raisonnables nous en rend indépendants). Un « soupçon », admet-il, pourrait s'éveiller : si

⁵ Pour cette citation et la suivante de *Fonder la morale* , après mûre réflexion, nous avons accepté d'utiliser deux niveaux de guillemets, le second étant en gras.

l'idée d'une « valeur absolue de la simple volonté » n'était qu'une « transcendante chimère »(M.M.,p.90) – et non ce pur « joyau » de la morale ? »

En ce qui concerne l'idée du *zhi* 志 comme elle est peu étudiée on ne peut que considérer comme insuffisant son état de définition.

Une grande partie de notre travail vise donc d'abord à décrire, à préciser le contenu du *zhi* 志 ; il est ainsi normal sur le plan méthodologique de ne pas fournir (au moins pas au début du travail) de traductions précises pour le *zhi* 志 et pour ses corrélats ; les remarques de François Jullien et les réflexions qu'elles suscitent nous confortent dans ce choix.

Compte tenu de la complexité du domaine de recherche et pour ne pas mélanger des notions ou concepts chinois avec des notions ou concepts occidentaux le principe suivant sera appliqué : dans le corps de notre écrit, autant que cela est possible, des mots français de base du langage courant seront utilisés pour expliciter des idées chinoises ; les mots français se rapportant à des concepts plus élaborés ne seront éventuellement utilisés qu'avec la plus grande précaution ; dans toute traduction du chinois vers le français le texte en français doit être considéré comme un véhicule dont l'objectif est de transmettre des idées et non d'établir formellement des équivalences. Ces contraintes méthodologiques peuvent conduire à un texte aride, peu agréable à lire ; nous tenons à nous en excuser auprès du lecteur.

Note : Dans nos citations de textes chinois, pour faciliter la lecture, nous pouvons mettre en gras certains caractères, leur prononciation et leur traduction ; dans tous les cas, sauf indication contraire, cette présentation vient de nous.

2.2 Démarche adoptée.

2.2.1 Une démarche descriptive.

La démarche adoptée pour cette étude est donc **essentiellement descriptive** ; cette description sera faite en tenant compte notamment :

- des textes qui traitent directement de l'idée du *zhi* 志 ;
- des textes qui se rapportent à différentes situations de vie et qui contiennent le caractère *zhi* 志 ;
- des textes dans lesquels intervient l'idée du *zhi* 志 même si le caractère est absent.

2.2.2 Nécessité d'une étude préliminaire pour délimiter le projet.

Une partie importante du travail consiste ainsi à chercher des textes décrivant ou impliquant des situations dans lesquelles entre en jeu l'idée du *zhi* 志, d'étudier ces textes afin d'en dégager ses caractéristiques essentielles.

Des critères pour choisir ces textes sont donc nécessaires. Certes nous disposons du caractère *zhi* 志 mais il peut être utilisé dans un sens différent de celui du projet de recherche ; inversement un texte peut être intéressant même en l'absence du caractère *zhi* 志.

Une description provisoire et souple de l'idée du *zhi* 志 formera donc avec le caractère lui même un guide utile.

Pour l'obtenir nous allons étudier les sens donnés au caractère *zhi* 志 par des lexiques et des dictionnaires, anciens et modernes, de la langue chinoise. Cette

étude va conduire à l'ébauche provisoire d'un contenu constituant une base de départ permettant d'identifier des textes abordant ou impliquant l'idée du *zhi* 志. En même temps, une étude sera effectuée pour préciser l'époque de la première utilisation connue du caractère *zhi* 志. Le projet sera ainsi délimité sur le plan temporel.

Mais les textes dans lesquels l'idée du *zhi* 志 est présente peuvent être très nombreux ; une méthode permettant de choisir un certain nombre d'entre eux pour constituer un corpus est donc nécessaire. Pour cela nous allons nous appuyer sur des dictionnaires modernes d'expressions toutes faites (*chengyu*, 成语), dont plusieurs sont de grands dictionnaires contenant 20 000 expressions ou plus (voir notamment les quatre ouvrages référencés par les noms des directeurs : Han Shengzhi et Wang Li ou directement par leurs titres : *Handa chengyu da cidian* et *Xinhua chengyu cidian*). Ces expressions sont particulièrement intéressantes ; si une locution d'un texte est transformée en *chengyu*, cela donnerait une certaine indication sur la valeur que le texte a acquise vis à vis du public sur une longue période ; si un texte utilise une expression toute faite existante, il renforcerait la valeur de cette dernière ; dans les deux cas ces expressions constituent une piste intéressante. En cherchant celles qui contiennent le caractère *zhi* 志 ou dont le contenu est en relation avec cette idée, il est possible grâce aux indications données sur les sources des expressions d'aboutir à un choix de textes à étudier qui ne soit pas le résultat d'un arbitrage purement personnel. Par ailleurs l'étude préliminaire du contenu de ces expressions peut fournir des exemples de sujets qui reviennent souvent sur ce thème : exemples de personnes ayant un *zhi* 志 élevé, noble ; exhortations à établir son *zhi* 志.... Les informations de cette nature peuvent compléter utilement les indications fournies par les dictionnaires de langue qui peuvent éventuellement être insuffisamment concrètes.

L'exploitation des dictionnaires de langues et des dictionnaires de *chengyu* 成语 fournira ainsi une orientation nécessaire pour la poursuite du travail ; elle donnera aussi une image assez intéressante du contenu du *zhi* 志, contenu qui sera enrichi, précisé par l'étude des textes eux-mêmes.

2.2.3 Méthode pour l'étude des textes.

Les résultats de l'analyse des dictionnaires d'expressions toutes faites présentés ci-dessus, seront utilisés pour définir les catégories de textes à étudier. Cette façon de faire donne à la présente étude une de ses caractéristiques fondamentales : elle s'intéresse à des textes de natures variées.

Pour des ouvrages importants comme les Quatre Livres de la tradition confucéenne, le *Laozi* (le *Livre de la Voie et de sa Vertu*), le *Zhuangzi* (le *Livre du Maître Zhuang*) l'analyse s'étendra à la totalité de l'ouvrage : recensement et étude de tous les passages intéressants dont ceux qui contiennent le caractère *zhi* 志.

Par ailleurs, avec l'avancement des travaux d'autres textes peuvent être ajoutés à la liste des ouvrages suggérée au départ par la démarche préliminaire.

L'analyse approfondie des textes choisis fournira un certain nombre de situations de vie dans lesquelles l'idée du *zhi* 志 est abordée, appliquée ou invoquée.

Chaque situation sera étudiée séparément. Même si, pour des raisons de simplicité, nous pouvons désigner un paragraphe de notre travail par un titre tel que : « Le caractère *zhi* 志 du chapitre... », l'étude qui en est faite est bien une analyse de la situation de vie, au sujet de laquelle le caractère *zhi* 志 a été

employée ; elle a comme but d'en tirer des éléments permettant de mieux comprendre la notion de *zhi* 志 et ne se limite pas à une étude purement lexicale ou grammaticale.

Les résultats des analyses de situations provenant de différents groupes de textes (écrits ou enseignements de sages, textes de nature historique, poétique ou romanesque) feront l'objet de synthèses, qui permettront de dresser un état des lieux de cette notion dans la culture chinoise.

.

3 ETUDE PRELIMINAIRE.

3.1 Recherche de la première utilisation du caractère *zhi* 志 et du caractère *yi* 意.

Selon le *Zhongguo zhixue da cidian* (Grand dictionnaire de la philosophie chinoise) publié en 1994 sous la direction de Fang Keli, on trouve l'utilisation considérée comme la plus ancienne de ce caractère dans le *Shangshu* (尚书, *Livre des Documents*), chapitre « *Luo gao* » (洛诰, « Avis concernant la ville de Luo »); la tournure de la phrase donnant cette information n'exclut pas formellement le fait que d'autres chapitres du *Shangshu* contenant un (ou des) caractère(s) *zhi* 志 peuvent être aussi anciens que le chapitre « *Luo gao* ». Selon Edward L. Shaughnessy, auteur du chapitre consacré au *Shangshu* de l'ouvrage *Early Chinese Texts. A Bibliographical Guide* édité par Michael Loewe, « *Luo gao* » fait partie des douze chapitres du *Shangshu* généralement attribués au règne du roi Cheng, (deuxième roi de la dynastie des Zhou de l'ouest, 11^{ème} siècle avant J.C.) et qui constitueraient le cœur **authentique** du *Shangshu*.

Le *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, publié en 2001, donne en français les sens attribués au caractère *zhi* 志 dans dix textes anciens allant du plus vieux, le *Shangshu*, au plus récent, le *Shuo wen jie zi* 说文解字 ainsi que dans une (ou des) inscription(s) sur bronze pour laquelle (lesquelles) le dictionnaire fournit une datation : la période des Zhou de l'est, dynastie qui succède aux Zhou de l'ouest ; cette information relative à des inscriptions sur bronze fournie par le dictionnaire Ricci ne remet donc pas en cause ce qui est dit au paragraphe précédent à savoir que c'est dans le *Shangshu* qu'on trouve l'utilisation la plus ancienne du caractère *zhi* 志.

L'ouvrage *A Dictionary of Early Zhou Chinese* (Un dictionnaire de la langue chinoise sous la première dynastie des Zhou) par Axel Schuessler, publié en 1987 contient selon les indications de l'auteur :

- a) les mots trouvés dans les bronzes de la période des Zhou de l'ouest,
- b) ceux du *Shijing* (诗经 *Livre des odes*), du *Shangshu* (*Livre des documents*) dont d'importantes parties viennent de cette période ;
- c) ceux du chapitre 37 du *Yi Zhoushu* (逸周书) qui semble appartenir à cette période et ceux des parties les plus anciennes du *Yijing* (易经 *Classique du changements*) ;
- d) ceux des inscriptions sur os ou sur écailles de tortue de la période des Shang ;
- e) des mots appartenant à la période qui suit celle des Zhou de l'ouest.

L'auteur justifie l'adjonction des deux dernières catégories par le fait que les mots des inscriptions cités en d) peuvent se maintenir pendant la période des Zhou de l'ouest et ceux de l'alinéa e) peuvent être des mots de la période des Zhou de l'ouest qui se maintiennent par la suite.

Pour chaque mot le dictionnaire donne les numéros de référence de la graphie qui a servi à l'écrire dans différents textes ou inscriptions et ceci dans différents recensements :

- « Shi + un numéro » ou « Yi + un numéro », c'est le numéro de concordance *Harvard Yenching* pour le *Shijing* (*Livre des odes*) et le *Yijing* (le *Classique du changement*); l'absence d'un numéro *Harvard Yenching* signifie que cette graphie ne se trouve ni dans le *Shijing*, ni dans le *Yijing* ;
- « Shu + un numéro », le numéro est celui de la page de concordance au *Shangshu* de Gu Jiegang ;
- « JW + un numéro », le numéro est le numéro d'entrée dans le *Jinwen gulin* de Zhou Fagao ;
- « S + un numéro », le numéro est celui de la page du *Inkyo bokujii soorui* de Shima Kunio ;
- « K + un numéro », le numéro est celui donné par Bernhard Karlgren dans son *Grammata Serica Recensa*.

L'auteur rappelle aussi qu'une graphie d'inscription sur os, sur carapace de tortue ou sur bronze est généralement considérée comme identifiée de façon satisfaisante:

- si sa forme graphique l'associe de façon convaincante à une graphie *kaishu* plus tardive dont on connaît la prononciation,
- et si le contexte montre que son sens est similaire à celui du mot ainsi reconnu.

Pour le caractère *zhi* 志 *A Dictionary of Early Zhou Chinese* ne donne que deux numéros de référence : « Shu 101 » et « K 962 e » ; « Shu 101 » est une référence directe au *Shujing* (autre nom du *Shangshu* ou *Livre des documents*); « K 962 e » invite à consulter le livre de Karlgren cité ci-dessus, au numéro 962^e se trouve le caractère *zhi* 志 avec des références au *Shujing* et à d'autres textes postérieurs comme le *Lunyu* (Les *Entretiens* de Confucius), le *Zuozhuan* (Le *commentaire de Zuo*) etc...Ainsi le dictionnaire de Shuessler qui est basé notamment sur cinq recensements de caractères chinois trouvés dans des textes ou inscriptions anciens nous a permis de vérifier en particulier qu'il n'y a pas d'inscriptions (connues) sur os, sur carapaces de tortues ou sur bronze plus anciennes que les chapitres anciens du *Shangshu* et qui contiendraient le caractère *zhi* 志.

En conclusion on peut dire que, **dans l'état actuel de nos connaissances, l'utilisation du caractère *zhi* 志 est raisonnablement attestée dans la partie authentique du *Shangshu*, ce qui permet de la situer vers le début de l'époque des Zhou de l'ouest (11^{ème} s. – 771 avant J.C.).**

Nous verrons par la suite que pour le *Shuowen jiezi*, considéré comme le premier véritable dictionnaire chinois (fin du 1^{er} siècle après J.C.), les caractères *yi* 意 et *zhi* 志 étaient (au moins pour cet ouvrage et à cette époque) pratiquement synonymes. Une démarche analogue à celle appliquée au caractère *zhi* 志 a donc été menée ; elle a conduit au poème intitulé *Zheng Yue* (正月, mois principal), faisant partie des *Xiao Ya* (Odes pour les cérémonies ordinaires) du *Shijing* (*Livre des Odes*) dans lequel le caractère *yi* 意 est présent. Comme présenté ci-dessus pour le caractère *zhi* 志, *A Dictionary of Early Zhou Chinese* fait une

référence au *Livre des documents* et pas au *Livre des odes*, le caractère *zhi* 志 existe donc dans le premier mais pas dans le second⁶ ; pour le caractère *yi* 意 au contraire il fait une référence au *Livre des odes* mais pas au *Livre des documents*. Dans son article consacré à cet ouvrage Michael Loewe indique que les poèmes du *Shijing* peuvent être datés entre l'an 1000 et l'an 600 avant J.C. ; *Zheng Yue* est une complainte dans laquelle l'auteur exprime sa tristesse devant les pratiques déplorables de la Cour avec les conséquences néfastes pour le pays ; il associe notamment le nom de Baosi, concubine favorite du roi You, dernier roi des Zhou de l'Ouest, à la ruine de la capitale des Zhou ; or la Cour perdit le contrôle de l'ancienne capitale en 771 avant J.C. et le roi Ping, successeur du roi You tué, transféra l'année suivante sa capitale à Luoyi, à l'est de l'ancienne capitale (fin de dynastie des Zhou de l'Ouest et début des Zhou de l'Est) ; apparemment ce poème s'adresse au Roi You ; en acceptant cette hypothèse on peut le situer dans les quelques années qui précèdent la fin des Zhou de l'Ouest en 771 ; mais il peut aussi avoir été rédigé après cette date pendant le règne des Zhou de l'Est pour garder en mémoire cette leçon du passé. **L'utilisation attestée du caractère *yi* 意 serait donc à situer vers la fin de l'époque des Zhou de l'ouest.**

3.2 Indications fournies par des lexiques et dictionnaires de langue.

Pour cette étude préliminaire de nature lexicale ont été choisis deux thésaurus ou dictionnaires anciens ainsi que trois dictionnaires modernes.

Les ouvrages anciens sont : le *Er ya*, thésaurus datant probablement du 3^{ème} siècle avant J.C., quelquefois considéré comme le premier dictionnaire chinois et le *Shuo wen jie zi*, premier véritable dictionnaire des caractères chinois terminé en l'an 100 après J.C.

Les ouvrages modernes sont : le *Xiandai hanyu cidian* (*Dictionnaire du chinois contemporain*), ouvrage d'usage courant d'environ 1720 pages de format 13X19cm, le *Yuyan dadian* (*Grand dictionnaire de langue*), ouvrage de 4662 pages de format 19X26cm avec des annexes, le *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, dictionnaire chinois-français de plus de 7000 pages en 6 volumes.

Par ailleurs comme les caractères *zhi* 志 et *yi* 意 avaient, au moins à certaine époque, des sens assez proches (voir §3.1 et 3.2.2) la recherche des indications fournies par des lexiques et dictionnaires a été effectuée pour les deux caractères.

Thésaurus ou dictionnaires anciens.

3.2.1 Le *Er ya*.

Le *Er ya*, ouvrage datant probablement du 3^{ème} avant J.C. (voir Loewe) représente un effort remarquable pour rassembler les termes et les classer de façon

⁶ Au début de la dynastie des Han quatre versions du *Livre des Odes* étaient connues ; seule nous est restée la version de l'école Mao. Cette version comprend des préfaces aux poèmes qui sont écrites dans un style linguistique complètement différent et postérieur par rapport à celui des poèmes ; il y a eu une tendance à distinguer par la suite une « Grande préface » qui concerne les poèmes en général et de petites préfaces qui correspondent à chaque poème. Dans le présent travail, quand nous parlons du *Livre des Odes*, sauf indication contraire, nous faisons référence seulement aux textes des poèmes. La « Grande Préface » qui contient deux caractères *zhi* 志 sera étudiée comme un document à part (Voir § 4.2 et 7.2.1).

systématique ; il comprend 19 chapitres dont le premier est divisé en deux dans certaines éditions ; les trois premiers chapitres fournissent un corpus de mots abstraits ; les seize autres chapitres donnent des termes spécifiques comme : termes relatifs aux liens de parenté (chap.4), termes architecturaux (chap.5), noms d'ustensiles et d'outils et verbes relatifs à l'usage de ces instruments (chap.6), ... termes relatifs aux montagnes (chap.11) etc...Utilisant la reproduction d'un texte ponctué et annoté de la main de Huang Kan (1886-1935) considéré comme un spécialiste du *Er Ya* (voir *Huang Kan shou pi...*) nous avons cherché les caractères *zhi* 志 et *yi* 意 dans les trois premiers chapitres et avons constaté leur absence, bien qu'on trouve au chapitre 2 la glose suivante :

- 谋心也 *mou xin ye*, soit approximativement : « Combiner un plan et chercher à le réaliser c'est l'affaire du cœur et de l'esprit. »⁷.

Cette glose n'est pas étrangère au thème de l'étude car 谋 *mou* implique une intention ou une ambition et est donc en relation avec les notions de *zhi* 志 et *yi* 意 (voir ci-dessous notamment au §3.3.1) .

3.2.2 Le *Shuowen jiezi*.

Le *Shuowen jiezi*, terminé en l'an 100 après J.C. par Xu Shen, est considéré comme le premier véritable dictionnaire chinois ; il est intéressant au point de vue étymologique.

Il donne pour le caractère *zhi* :

志 : 意也, 从心 之声.

« *Zhi : Yi ye, cong xin zhi sheng.* »

(ponctuation proposée le rédacteur)

Les deux premiers caractères de l'explication signifient que pour le *Shuowen jiezi*, *zhi* est, en gros, l'équivalent de *yi* ; les quatre derniers caractères signifient que *zhi* 志 est considéré par cet ouvrage comme un idéophonogramme *xingsheng* 形声, la racine *xin* 心 (le cœur) fournissant l'expression sémantique alors que le caractère *zhi* 之 en indique la prononciation (之 correspond à la partie supérieure de 志 qui par suite de transformations s'écrit maintenant par un signe ressemblant à 士) ; pour le *Shuowen jiezi*, compte tenu des explications données ci-dessous pour *yi* 意, *zhi* 志 aurait un sens général de : cœur, vie du cœur ou pensée. Bien plus tard, le *Glossaire du Maître de Beixi* fera une interprétation qui reviendra à donner au caractère *zhi* 之 (qui signifie : aller à) une valeur sémantique (§5.6 ci-dessous).

Pour *yi* 意 le *Shuowen jiezi* donne :

意 : 志也, 从心察言而知意也, 从心从音。

« *Yi : Zhi ye, cong xin cha yan er zhi yi ye, cong xin cong yin.* »

(ponctuation proposée par le rédacteur)

Les deux premiers caractères signifient que *yi* 意 est en gros l'équivalent de *zhi* 志 ; les quatre derniers caractères fournissent une indication étymologique ; ils signifient que pour le *Shuowen jiezi* le caractère *yi* est classé comme un

⁷ Comme le caractère 心 *xin* peut désigner à la fois le cœur et l'esprit, il est quelquefois traduit par cœur/esprit ou cœur-esprit ; par la suite, pour des raisons de simplicité, *xin* sera traduit par cœur, mais il conviendra de lui donner tout son sens tel qu'il est explicité ici.

idéogramme *huiyi* 会意, formé par deux composantes considérées toutes les deux comme ayant une valeur sémantique : *xin* 心 (le cœur) et *yin* 音 (le son, la parole) ; le membre de phrase du milieu : « *cong xin cha yan er zhi yi ye* » peut se traduire par : « Examiner la parole en suivant le cœur et connaître le *yi* ».

Ce membre de phrase permet d'admettre que *yi* a le sens général d'idée, de pensée. Il est intéressant de noter que selon le *Shuowen jiezi*, pour connaître la pensée de quelqu'un il ne suffit pas de suivre sa parole il faut aussi se référer à son propre cœur.

Rappelons ici que le caractère *xin* 心, très souvent utilisé de façon métaphorique a comme sens : cœur-esprit ; sauf indication contraire, il faut lui donner ce sens complet même si pour des raisons de simplicité, dans les traductions, nous écrivons seulement « cœur ».

Par ailleurs, le *Shuowen jiezi* donne aussi pour *shi* 诗 (la poésie) les explications : 诗 : 志也, 从言寺声。

« *Shi* : *zhi ye*, *cong yan si sheng*. »

Les quatre derniers caractères expliquent que le caractère *shi* 诗 est formé par l'association du caractère *yan* 言 (parole) qui a une valeur sémantique et le caractère *si* 寺 (palais du souverain, temple) qui a une valeur phonétique.

Les deux premiers caractères 志也 *zhi ye* donne de nouveau une équivalence :

« La poésie c'est le *zhi* »

Avec le sens de *zhi* 志 : cœur ou vie du cœur on peut traduire :

诗 : 志也 « *Shi* : *zhi ye* »

par : « La poésie, c'est la vie du cœur ».

Le sinogramme *yan* 言 (parole) qui a une valeur sémantique permet même de proposer une explication plus complète : la poésie c'est la vie du cœur (la vie intérieure) exprimée par la parole.

Des dictionnaires de langue modernes.

3.2.3 Le *Dictionnaire du chinois contemporain (Xiandai Hanyu Cidian)*.

3.2.3.1 *Sens du caractère zhi 志*

Le *Dictionnaire du chinois contemporain (Xiandai hanyu cidian)* de l'Institut de linguistique de l'Académie des sciences sociales de Chine (*Zhongguo Shehui Kexueyuan Yuyan Yanjiusuo*) est un manuel d'usage courant, de taille équivalente à celle de la partie « noms communs » du *Petit Larousse* ; il donne en chinois les définitions les plus courantes du caractère *zhi* ; pour le domaine qui nous intéresse, il fournit d'abord deux explications intermédiaires qui sont ensuite explicitées :

Zhi 志 : *zhixiang* 志向 ; *zhiyuan* 志愿 (1) ;

Zhixiang 志向 : le désir, l'aspiration (*yiyuan* 意愿) et la détermination (*juexin* 决心) relatifs au fait qu'on veut pour l'avenir faire telle chose, être tel genre d'homme , de femme (2);

Zhiyuan 志愿 : zhixiang 志向 et yuanwang 愿望 (3)

Le dictionnaire donne aussi :

Yiyuan 意愿 : yuanwang 愿望 (4);

En remplaçant dans (3) yuanwang 愿望 par yiyuan 意愿 (considérés comme équivalents par ce dictionnaire) on obtient :

Zhiyuan 志愿 : zhixiang 志向 et yiyuan 意愿(3b).

En comparant (2) et (3b) on voit que, pour ce dictionnaire, zhixiang 志向 et zhiyuan 志愿 sont équivalents à peu de chose près, car yiyuan 意愿 est déjà comprise dans zhixiang 志向, ajouter cette expression une deuxième fois ne change rien ; donc zhi 志 se ramène à zhixiang 志向.

Ainsi pour le *Dictionnaire du chinois contemporain* la notion de zhi 志, équivalente à celle de zhixiang 志向, comprend deux composantes :

- le désir, l'aspiration (yuanwang 愿望, yiyuan 意愿),
- la détermination (juexin 决心),

ces désir, aspiration et détermination étant relatifs au fait qu'on veut pour l'avenir faire telle chose et/ou être tel genre d'homme, de femme.

Notons par ailleurs que dans yuanwang 愿望 (traduit couramment par : désirer ; désir, aspiration), le caractère yuan 愿 (traduit souvent par désirer, vouloir, consentir ; désir, vœu ; de plein gré, volontiers...) s'écrit avec le caractère yuan 原 (primitif, origine, premier) et le caractère xin 心 (cœur) et s'associe ici avec le caractère wang 望 qui signifie : regarder au loin ; attente, espoir, désir .

3.2.3.2 Sens du caractère yi 意.

Pour le caractère yi 意, le *Dictionnaire du chinois contemporain*, outre les sens de yisi 意思 (idée, pensée ; signification, sens...) et de yiliao 意料 (prévoir, conjecturer), liaoxiang 料想 (présumer, prévoir) donne aussi les explications :

Yi 意 : xinyuan 心愿 (vœu, aspiration) ; yuanwang 愿望 (désir, aspiration) .

Par ailleurs, ce dictionnaire explique xinyuan par yuanwang qui sont donc considérées comme équivalentes ; donc le dernier sens de yi se ramène à :

Yi 意 : yuanwang 愿望.

En comparant ce sens de yi 意 avec celui qu'il donne au caractère zhi 志 on voit que, pour ce dictionnaire, en chinois moderne et dans l'utilisation courante , zhi 志 se distingue de yi 意 par une composante supplémentaire : la détermination.

3.2.3.3 Sens de l'expression yizhi 意志.

Pour cette expression yizhi 意志, très utilisée actuellement mais qui existe dans le *Huainanzi*, 2^{ème} siècle avant J.C.(Voir §6.2.2.14.1), le *Dictionnaire du chinois contemporain* donne la définition suivante :

Yizhi 意志 : « Décision d'atteindre telle sorte d'objectif et l'état psychologique qui en résulte, (cette situation) se manifeste souvent par des paroles et des actes. »

L'expression 心理状态 xinli zhuangtai utilisée par le dictionnaire dénote une influence européenne ; elle est traduite ici par : « état psychologique » ; une traduction plus littérale donnerait : « état des veinures du cœur ».

3.2.3.4 Sens de l'expression *Li zhi* 立志.

Pour cette expression, le *Dictionnaire du chinois contemporain* donne la définition suivante :

Li zhi 立志 : « Etablir fermement ses aspirations. Exemple : Etablir fermement ses aspirations d'exercer le métier d'enseignant. »

3.2.4 Le *Grand dictionnaire de la langue chinoise (Hanyu da cidian)*

Cet ouvrage important, en 12 volumes, avec 1700 pages environ pour chaque volume, a été publié à Shanghai, entre 1986 et 1993. Il donne pour *zhi* 志 la définition :

志 : 意志 ; 感情

« *Zhi* : *yi zhi* ; *gan qing* »

Soit :

« *Zhi* : *yi zhi* ; sentiments »

Comparée à la définition de *zhi* 志 donnée ci-dessus par le *Dictionnaire du chinois contemporain*, celle du *Grand dictionnaire de la langue chinoise* a une facture plus moderne ; pour donner le sens de *zhi*, elle utilise deux expressions très connues actuellement : *gan qing* (sentiments) et *yi zhi* que nous n'avons pas traduite car *yi zhi* a été justement utilisée probablement au 19^{ème} siècle pour traduire la notion européenne de volonté, un des objectifs de notre travail étant de voir quelle est la part chinoise dans l'élaboration du contenu de cette expression. Sa définition par le *Grand dictionnaire de la langue chinoise* est :

Yi zhi 意志 : « Décision d'atteindre telle sorte d'objectif et l'état psychologique qui en résulte, (cette situation) se manifeste souvent par des paroles ou des actes. » C'est pratiquement la définition donnée par le *Dictionnaire du chinois contemporain*, à une différence près : le membre de phrase « par des paroles et des actes » a été remplacé par : « par des paroles **ou** des actes ».

Nous aurons l'occasion de revenir sur les contributions possibles de ce grand dictionnaire pour la compréhension de la notion de *zhi* et de ses corrélats.

3.2.5 Le *grand dictionnaire de langue (Yuyan da dian)*.

Le *Grand dictionnaire de langue* (sous-entendu de langue chinoise, *Yuyan da dian*) de Wang Tongyi donne, pour chaque acception d'un mot, d'abord le mot (ou l'expression) anglais considéré comme équivalent puis des définitions et explications en chinois. Pour les articles *zhi* 志 et *yi* 意 nous avons traduit et présenté ci-dessous les définitions et explications essentielles données par le dictionnaire ; on trouvera pour chaque sens : entre parenthèses le mot anglais suivi de sa traduction en français, puis la traduction en français de l'explication en chinois suivie éventuellement de caractères chinois importants du texte d'origine. **La plupart des propositions du dictionnaire ont été rapportées ci-dessous même si certaines peuvent paraître insuffisamment justifiées ; en effet, à ce stade, notre objectif est d'essayer de saisir la complexité des problèmes qui se posent.**

3.2.5.1 Sens du caractère zhi 志

Zhi 志:

1) Nom :

- A) (*will* : volonté) forces combinées, rationnelles ou irrationnelles, conscientes ou inconscientes qui à l'intérieur du cœur de quelqu'un décident de ses choix ou actions ;
- B) (*ideal* : idéal) idéal, idée d'arriver au niveau d'excellence, de perfection au sujet de certaine chose ;
- C) (*aspiration*: aspiration) désir intense de réaliser certaines choses comme un dessein, une réalisation...;
- D) (*frame of mind* : état d'esprit) état d'esprit (*xin qing* 心情) ;
- E) (*consciousness* : conscience) esprit (*shen zhi* 神志) ;
- F) (*moral integrity* : intégrité morale) conduite morale (*de xing* 德行).

2) Verbe :

- G) (*devote* : consacrer) offrir du temps, de l'argent, des idées, de l'influence pour une cause, une œuvre, un bien, pour telle chose considérée comme méritant d'être maintenue, améliorée, aidée ;
- H) (*keep in mind* : garder en mémoire) retenir dans sa mémoire (*ji zhe* 记着) ;
- I) (*admire* : admirer) admirer (*xiang mu* 向慕).

3) Adjectif :

- J) (*single minded* : résolu) concentré, appliqué sur un seul objet (*zhuan yi de* 专一的) ;
- K) (*accurate* : précis) précis (*zhun de* 准的).

Les sens : drapeau, naevus, nom de famille, enregistrer, narrer, petit, qui sont en dehors de notre champ d'étude n'ont pas été rapportés.

Les sens donnés en A), B), C), G) et J) correspondent en gros à l'objet de l'étude sans que nous approuvions nécessairement les formulations et le vocabulaire employés par le dictionnaire; ceux qui sont donnés en D), E), F), H), I) et K) ne constituent pas le noyau du thème de l'étude mais peuvent entretenir avec ce noyau des liens importants ; nous les gardons donc aussi en mémoire.

3.2.5.2 Sens du caractère yi 意

Yi 意:

1) Nom :

A) (*meaning* : signification)

- A a) pensée (*yisi* 意思), les choses que les êtres humains, par des actions et surtout par le langage veulent exprimer ;
- A.b) Saveur, intérêt (*yiwei* 意味)...

B) (*intention*, intention) dessein (*yitu* 意图), chose qu'une personne compte faire ou réaliser ;

C) (*guess* : supposition), conjecture, (*caixiang* 猜想), prévision (*liaoxiang* 料想) ;

D) (*mood* : humeur), état spécial de la pensée tendant facilement vers une action ;

E) (*aspiration*, aspiration), tendance, aspiration (*zhixiang* 志向) ;

F) (*temperament and interest*, tempérament et intérêt) goût, intérêt (*qingqu* 情趣) ;

G) (*feeling*: sentiment) sentiment à l'égard de... (*ganqing* 感情) ;

H) (*affection*, affection), amour, affection (*qingyi* 情意) ;

I) (*heart*:cœur), fond du cœur (*neixin* 内心), ce qu'on a dans le cœur (*xionghuai* 胸怀) ;

2) Verbe :

J) (*consider*, considérer), réfléchir à (*kaoliu* 考虑) ;

K) (*guess*, deviner), conjecturer (*caice* 猜测) ;

L) (*suspect*, soupçonner), douter (*huaiyi* 怀疑).

Les utilisations de *yi* 意 en tant que nom propre ou mot vide ne sont pas rapportées ici ; il en est de même du mot *yi* 忆 (憶, en écriture non simplifiée) cité par le dictionnaire et qui a le sens de : se rappeler.

Les sens de *yi* donnés en B), D) et E) sont compris dans les sens donnés pour *zhi* en A) et en C) au paragraphe précédent ; ces sens définissent avec trois autres sens de *zhi* le noyau du thème de l'étude ; les autres sens de *yi* peuvent avoir des relations avec les sens B), D) et E) et peuvent être répartis en gros en trois catégories :

- sens ayant une valeur générale : Aa (idée, pensée), I (fond du cœur) ;
- sens relatifs au domaine des affects : F (goût, intérêt), G (sentiment, émotion), H (amour, affection) ;
- sens relatifs au domaine de la connaissance : Ab (considérer), K (conjecturer, deviner...), L (douter, soupçonner).

3.2.6 Le Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise.

3.2.6.1 Sens du caractère *zhi* 志.

Le *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* donne en français des traductions du caractère *zhi* 志 ou des explications sur ce caractère ; elles sont présentées ci-dessous (à l'exception des sens : annales, monographie, consigner par écrit, étendard, pointe de flèche, shilling) :

- a) i. « **Volonté profonde** ; détermination ; **aspiration** à ; ambition, Aspirer à, tendre vers ; rechercher. »
- ii. « (*Méd. chin. trad.*) Vouloir. Puissance spirituelle propre aux reins. Tension vitale qui se particularise en cinq aspects, animant chacun des cinq *tsang* ou viscères. »
- b) « (*Philos. chin.*) »
- i- « Vouloir : vouloir-vivre. Le cœur enraciné tend à s'épanouir. »
- ii- « La continuité dans le développement de la vie : la mémoire où sont emmagasinées les impressions. »

- c) « Intention ; **dessein** ; but. Se décider à. »
- d) « Sens ; signification ; idée principale (d'un texte). »
- e) « Savoir ; retenir de mémoire. Mémoire. »

Selon le dictionnaire, les sens les plus fréquents dans l'usage actuel sont imprimés en caractères gras.

Les sens donnés en ai), b) et c) correspondent tout à fait à l'objet de la recherche; les autres y correspondent un peu moins mais nous les gardons tous en mémoire.

3.2.6.2 Sens du caractère *yi* 意.

Les principales traductions et explications données par le *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* pour le caractère *yi* 意 sont présentées ci-dessous:

- a) « **Idée** ; pensée ; **opinion**. Penser que ; estimer que. »
- b) « **Intention** ; désir ; dessein ; visée. »
- c) « Sentiment ; envie. **Penser à** ; se préoccuper de. »
- d) « **Sens** ; signification. »
- e) « Ambiance ; **nuance** ; coloration ; connotation. »
- f) « **S'attendre à** ; présumer ; deviner ; conjecturer. Attente ; prévision. »
- g) « (*Philos. chin.*) »
 - i. « préconception: le plus léger des mouvements du mental *ds* l'éveil de l'intérêt *ou ds* la cessation de cet intérêt. »
 - ii. « Ebauche d'une pensée ; première image qui se présente à l'esprit. »
 - iii. « Propos: intention que celui qui parle, pense et agit met *ds* ce qu'il exprime.
- h) « (Méd. chin. trad.) Propos. Puissance spirituelle propre à la rate. »

3.2.7 Observations

Les explications données par le *Shuowen jiezi* sont intéressantes pour les caractères *yi* 意 et *shi* 诗, pour *zhi* 志 les explications ne sont pas assez spécifiques. En ce qui concerne les dictionnaires modernes le *Dictionnaire du chinois contemporain*, ouvrage d'usage courant ne donne pratiquement que le sens principal du caractère *zhi* 志 (et les trois sens les plus importants du caractère *yi* 意) mais ses définitions sont concrètes ; le *Grand dictionnaire de langue chinoise* indique que pour *zhi* 志 il y a deux domaines de sens importants, celui qui a trait au « vouloir » et celui qui concerne les sentiments ; le *Grand dictionnaire de langue* fournit des explications plus détaillées et plus abstraites que celles du *Dictionnaire du chinois contemporain*; le *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* est au moins aussi complet que le *Grand dictionnaire de langue*. Ces deux derniers, comme le second mais contrairement au premier fournissent aussi des usages anciens ; on constate quelques différences entre les définitions qu'ils donnent ; une grande partie de celles-ci pourraient provenir de formulations différentes, d'un découpage ou d'un regroupement différent des idées conduisant à des notions différentes ; mais les deux dictionnaires sont concordants sur des points essentiels: **volonté, détermination, aspiration, ambition, dessein.**

On peut aussi noter que les mots ou expressions en anglais donnés par le dictionnaire de Wang Tongyi comme équivalents des définitions et explications en chinois ne le sont que de façon très approximative ; on peut même discuter des définitions données par ce dictionnaire, mais nous ne le faisons pas car tel n'est pas notre objectif à ce stade, objectif qui est seulement de constituer avec le caractère *zhi* 志 et les définitions prises dans plusieurs dictionnaires une délimitation indicative et souple du contour du domaine de l'étude.

3.3 Indications fournies par des dictionnaires d'expressions toutes faites.

Pour la recherche et l'étude des expressions toutes faites (*chengyu*) contenant le caractère *zhi* 志 ou dont le contenu est en relation avec cette notion nous nous sommes appuyés essentiellement sur quatre dictionnaires de *chengyu* : trois grands contenant environ vingt mille expressions et un plus petit avec huit mille expressions ; ce sont :

- le *Handa chengyu da cidian* (Grand dictionnaire Handa d'expressions toutes faites),
- le *Zhongguo chengyu fenlei da cidian* (Grand dictionnaire d'expressions chinoises toutes faites classées par catégories), sous la direction de Han Shengzhi,
- le *Zhongguo chengyu da cidian* (Grand dictionnaire d'expressions chinoises toutes faites) avec une préface de Wang li,
- le *Xinhua chengyu cidian* (Dictionnaire Xinhua d'expressions toutes faites)

Cette étude a fourni des exemples de sujets souvent abordés par ces expressions dans le domaine du *zhi* 志 et a suggéré des catégories de textes à étudier.

3.3.1 Des exemples de sujets abordés par des expressions toutes faites dans le domaine du *zhi* 志.

Sont présentés ci-dessous une dizaine d'expressions toutes faites très connues, sept d'entre elles sont citées dans le *Dictionnaire du chinois contemporain* (manuel d'usage courant dont il est question ci-dessus) ; elles sont regroupées en fonction de leur contenu.

3.3.1.1 Un nombre assez important d'expressions sont utilisées pour indiquer un niveau « élevé » du *zhi* 志, soit une aspiration élevée et, ou une grande ambition et, ou une détermination sans faille ; cette catégorie est illustrée par les exemples ci-dessous :

- 志士仁人 (《论语》)
« *Zhi shi ren ren* » (*Lunyu*)⁸.

Cette expression de quatre caractères vient du chapitre 15 des *Entretiens* de Confucius ; elle signifie : « le pratiquant résolu de la vertu d'humanité » et fait partie de la phrase suivante attribuée à Confucius : « Le pratiquant résolu de la

⁸ Nous présentons dans l'ordre : l'expression toute faite en caractères gras, sa source entre parenthèses, la prononciation en *pinyin*, puis le texte en français qui fournit des explications détaillées sur tous ces points.

vertu d'humanité ne cherche pas à préserver sa vie si cela peut nuire à la vertu d'humanité, au besoin il la sacrifierait pour que cette vertu se réalise.» ; dans l'emploi actuel cette expression indique un être humain vertueux, ayant des aspirations élevées ;

- **志在四方** (《东周列国志》)

« *Zhi zai si fang* » (*Dong zhou lie guo zhi*).

Cette expression tirée du roman historique *Chronique des Zhou orientaux*, roman révisé par Feng Menglong 冯梦龙 (dynastie des Ming) puis par Cai Yuanfang 蔡元放 (dynastie des Qing) peut se traduire littéralement par : « *Zhi* 志 étendu aux quatre points cardinaux » et indique une très grande ambition ;

- **志在千里** (《曹操诗集。龟虽寿》)

« *Zhi zai qian li* » (*Cao Cao shi ji*, « *Gui sui shou* »).

Cette expression vient du poème « Bien que la tortue jouisse d'une longue vie » de Cao Cao, 2^{ème} siècle après J.C. ; elle peut se traduire par : « *Zhi* mis à mille *li* » et indique aussi une grande ambition ; *li*, unité de mesure de longueur, valant 578m environ.

- **志坚行苦** (唐。李公佐《谢小娥传》)

« *Zhi jian xing ku* » (Tang, Li Gongzuo, *Xie Xiao'e chuan*).

Cette expression vient de la nouvelle *Histoire de Xie Xiao'e* de Li Gongzuo de la dynastie des Tang ; elle peut se traduire par « Un *zhi* ferme, une conduite bravant les souffrances » ; elle décrit la détermination farouche d'une jeune femme Xie Xiao'e qui, après avoir affronté de grandes difficultés pour retrouver les assassins de son père et de son mari afin de les venger, a travaillé dur en tant que novice dans un monastère pour être digne de devenir nonne.

3.3.1.2 D'autres expressions soulignent l'intérêt qu'on a à établir son *zhi* 志, l'efficacité du *zhi* 志 ; l'expression suivante est probablement la plus connue en Chine quand il s'agit du *zhi* 志 :

- **有志者事竟成** (《后汉书。耿弇传》)

« *You zhi zhe shi jing cheng* » (*Hou Han shu*, « *Geng Yan chuan* »).

Cette expression, parfois contractée en quatre caractères 有志竟成 « *You zhi jing cheng* » vient de l'*Histoire des Han postérieurs*, chapitre « Histoire de Geng Yan » (par Fan Ye 范曄, 398-445) et peut se traduire par : « Celui qui a le *zhi* 志 finira par réussir ».

Des traducteurs l'ont mise en parallèle avec certains adages européens tels que :

« Vouloir, c'est pouvoir », “Where there's a Will, there's a Way.”

3.3.1.3 Mais les réalités de la vie montrent que le *zhi* 志 à lui tout seul n'est pas toujours suffisant, il faut aussi avoir les moyens de ses ambitions ou aspirations ; ce point de vue est présenté par des expressions telles que :

- **志大才疏** (宋。苏轼《扬州到任谢表》)

« *Zhi da cai shu* » (Song, Su Shi, *Yang zhou dao ren xie biao*).

Cette expression qui peut se traduire par : « Le *zhi* 志 est grand mais les capacités sont faibles » a été utilisée par Su Shi (1037-1101, dynastie des Song) dans une lettre de remerciement adressée à l'empereur suite à sa nomination à Yangzhou ; dans cette lettre, le grand lettré aux multiples talents a appliqué à lui-même cette expression qui est ainsi une marque de modestie ; dans un tel emploi, une traduction qui correspondrait convenablement à la situation serait : « Ma détermination à bien faire est grande, mais mes capacités sont faibles » ;

- 力不从心 (《后汉书。西域传》)

« *Li bu cong xin* » (*Hou Han shu*, « *Xi Yu chuan* »).

Cette expression qui vient de l'*Histoire des Han postérieurs* se traduit littéralement par : « La force ne suit pas le cœur » et a le sens de : « Les moyens ne sont pas à la mesure des intentions ».

3.3.1.4 D'autres expressions mettent en valeur des situations dans lesquelles **un zhi 志 est partagé par un nombre plus ou moins important de personnes**, par exemple :

- 志同道合 (宋。陈亮《与吕伯恭正字书》)

« *Zhi tong dao he* » (Song, Chen Liang, *Yu Lu Bo gong zheng zi shu*).

Cette expression vient d'un écrit du lettré Chen Liang (1143-1194, dynastie des Song) et signifie : « Avoir les mêmes objectifs et suivre la même voie » ;

- 众志成城 (《国语。周语下》)

« *Zhong zhi cheng cheng* » (*Guoyu*, « *Zhou yu xia* »).

Cette expression signifie : « Le zhi 志 (la détermination) de la foule forme une muraille » ; elle vient du *Guo yu* (*Discours des états*, « *Discours des Zhou* ») daté entre le 4^{ème} et le 5^{ème} siècle avant J.C.; dans ce texte l'expression s'écrivait :

众心成城

« *Zhong xin cheng cheng* »

qui signifie: « Le cœur de la foule forme une muraille », le mot cœur (*xin* 心) devant avoir un contenu sémantique large comprenant notamment le sens de zhi 志 ; par la suite, le caractère *xin* 心 a été remplacé par le caractère *zhi* 志.

3.3.1.5 Les expressions suivantes abordent la question de **la possibilité plus ou moins grande, pour l'être humain, d'agir sur les situations ou sur le déroulement des événements** :

- 人定胜天 (《逸周书。文传》 ; 宋。刘过《襄阳歌》)

« *Ren ding sheng tian* » (*Yi Zhou shu*, « *Wen chuan* » ; Song, Liu Guo, *Xiang Yang ge*.)

« *Sheng tian* » 胜天 se traduit littéralement par : « vaincre le ciel » ; cette idée existait dans le *Yi Zhou shu* « *Wen chuan* » (*Annales omises des Zhou*, « *Histoire de Wen* ») sous la forme de l'expression : 人强胜天 « *Ren qiang sheng tian* » soit : « L'homme fort triomphe du ciel » ; le caractère *yi* 逸 qui signifie « omis » ou « négligé » renvoie à la tradition selon laquelle le *Yi Zhou shu* rassemble les passages qui n'ont pas été retenus par Confucius pour être inclus dans le *Livre des documents* (*Shangshu* ou *Shujing*) ; pour E.L.Shaughnessy (in *Early Chinese Texts...* Loewe M. éd.) cette tradition n'est pas fondée et ce texte peut tout simplement être désigné par *Zhou shu* (*Annales des Zhou*) ; toujours selon cet auteur des 59 chapitres du *Yi Zhou shu* qui sont conservés, trente deux, dont le chapitre *Wen chuan* qui nous intéresse ici, sont remarquablement consistants, aussi bien au point de vue de la langue qu'à celui de la pensée et doivent être considérés comme le « noyau » du *Yi Zhou shu* ; il situe la rédaction de ce « noyau » à la fin du 4^{ème} siècle ou au début du 3^{ème} siècle avant J.C. .

L'expression exacte 人定胜天 « *ren ding sheng tian* » soit : « La détermination humaine triomphe du ciel » se trouve dans des textes plus tardifs tels que le *Xiang Yang ge* (*Chant de Xiang Yang*) de Liu Guo de la dynastie des Song.

Les quatre dictionnaires des expressions figées cités ci-dessus ainsi que le dictionnaire d'usage courant *Xiandai hanyu cidian* sont unanimes pour expliquer tian 天 par ziran 自然 ; si on traduit ziran par « nature » alors l'expression devient :

« **La détermination humaine triomphe de la nature** »

• 谋事在人成事在天 (《三国演义》)

« *Mou shi zai ren, cheng shi zai tian* » (*San guo yan yi*).

L'expression vient du chapitre 103 de l'*Histoire romancée des trois royaumes*, œuvre de Luo Guanzhong (14^{ème} siècle après J.C.) ; dans ce chapitre le personnage de Kong Ming (Zhuge Liang), commandant des forces du royaume de Shu, après avoir déployé des stratagèmes incroyables, est parvenu à attirer Sima Yi, commandant des forces de Wei ainsi que ses deux fils, dans une petite vallée dans laquelle il a fait déposer en grandes quantités des matières combustibles ainsi que des mines terrestres ; des torches et des flèches enflammées lancées depuis les hauteurs par les soldats de Shu déclenchèrent un grand feu et firent exploser les mines ; Sima Yi, ses fils ainsi que ses soldats étaient perdus lorsqu'une pluie torrentielle éteignit le feu et les sauva ; voyant son plan déjoué in extremis par un facteur imprévu Zhuge Liang a soupiré :

谋事在人成事在天不可强也

« *Mou shi zai ren cheng shi zai tian bu ke qiang ye* » ,

phrase qu'il est possible de traduire par : « Combiner un plan et chercher à le réaliser cela relève de l'être humain ; que sa réalisation effective soit obtenue ou non cela relève du ciel, on ne peut résister » ou de façon plus simple : « Entreprendre, cela dépend de l'homme ; réussir ou non, cela dépend du ciel » ; les quatre dictionnaires de *chengyu* cités au paragraphe précédent ne sont plus d'accord sur l'interprétation du caractère 天 *tian* ; deux d'entre eux donnent à peu près la même interprétation : Combiner un plan et chercher à le réaliser , cela exige d'aller au bout des efforts humains, le résultat (succès ou échec) cela dépend encore de l'influence des conditions objectives (pour l'un) ou des contraintes du milieu, de la nature etc... (pour l'autre) ; le troisième ne garde que les quatre premiers caractères et fournit l'explication : Quand on cherche la réussite dans ses entreprises, il faut compter sur ses propres efforts ; le dernier donne l'interprétation : Chercher la réussite dans ses entreprises, cela relève de l'action humaine, cette réussite peut être obtenue ou non, cela relève de l'intention du Ciel et explique que c'est le point de vue fataliste des temps anciens.

3.4 Observations sur les résultats de l'étude préliminaire.

Les résultats de l'étude préliminaire ont permis d'effectuer une délimitation du projet d'étude :

A) sur le plan temporel : début de l'emploi du caractère *zhi* 志 (et du caractère *yi* 意 qui lui était proche) ;

B) sur celui du contenu de la notion de *zhi* 志 : avoir un aperçu explicite, provisoire, souple et ouvert de ce contenu, aperçu qui servira de guide pour la poursuite de l'étude ;

C) sur celui des catégories de textes à étudier :

• des textes relatifs notamment à l'histoire comme le *Livre des documents* (*Shujing*) ;

- des écrits ou enseignements de sages comme: *Les Entretiens* de Confucius (*Lunyu*), le *Mencius*; le *Laozi*, le *Zhuangzi*...
- des poèmes ;
- des œuvres de type romanesque telles que : *L'histoire de Xie Xiao'e* (*Xie Xiao'e zhuan* de Li Gongzuo), Le *Roman des trois royaumes* (*San guo yan yi*), le roman *Au bord de l'eau* (*Shuihu zhuan*).

Certains de ces résultats sont suffisamment consistants pour qu'on soit tenté de tirer des conclusions sur la notion *zhi* 志 elle-même ; nous ne le faisons pas car ce serait aller à l'encontre de la méthodologie adoptée ; l'aperçu provisoire dont il est question en B) ci-dessus sera précisé, enrichi et éventuellement corrigé en fonction des résultats de l'étude des textes.

4 L'ETUDE DES PREMIERS EMPLOIS DES CARACTERES ZHI 志 ET YI 意.

Ce chapitre fait suite au paragraphe 3.1 consacré à la recherche de la première utilisation des caractères *zhi* 志 et *yi* 意 ; cette recherche a conduit pour *zhi* 志 au *Livre des documents* dont les chapitres les plus anciens de la partie authentique sont datés vers le début de la dynastie des Zhou de l'ouest (soit 11^{ème} siècle avant J.C. environ) et pour *yi* 意 au *Livre des odes* situé, pour la partie qui nous intéresse, vers la fin de cette même dynastie (soit vers le 8^{ème} siècle avant J.C.).

4.1 Le Livre des documents (尚书 *Shangshu*).

4.1.1 Généralités.

Le *Livre des documents* a une histoire et une composition complexes; un classique d'une telle importance a naturellement suscité de nombreux commentaires, débats et remises en question parmi les lettrés chinois sur une période de plus de deux millénaires.

Succinctement il est possible de s'appuyer sur une synthèse de E.L. Shaughnessy publié dans l'ouvrage : *Early Chinese Texts. A Bibliographical Guide* de Loewe Michael, pour dire qu'il existe deux versions du *Livre des documents* : une dite « nouvelle écriture » transmise par Fu Sheng et une dite « ancienne écriture » ; Fu Sheng 伏胜 (3^{ème} et 2nd siècle avant J.C.) a pu sauver de l'autofadé décidé par le premier empereur des Qin, 28 chapitres du livre et les a transmis au début de la dynastie des Han ; plus tard est apparue la version dite « ancienne écriture » ; celle-ci aurait compris les 28 chapitres transmis par Fu Sheng (avec des variations) et un certain nombre d'autres ; ces chapitres complémentaires apportés par la version « ancienne écriture » ne nous sont connus que par le texte proposé au début du 4^{ème} siècle après J.C. par Mei Ze 梅赜 pour la reconstitution de la bibliothèque impériale ; toujours selon E.L. Shaughnessy, il est admis maintenant que ces chapitres complémentaires sont des faux.

Pour notre travail nous avons consulté les cinq ouvrages consacrés au *Livre des documents* par Séraphin Couvreur, James Legge, Bernhard Karlgren, Jiang Hao et collaborateurs⁹ et Qu Wan-Li.

S.Couvreur, J. Legge, Jiang Hao et collaborateurs donnent le texte en chinois classique pour le *Shangshu* « complet » avec les traductions respectives en français, en anglais et en chinois moderne, sans oublier la traduction en latin de S. Couvreur. Ce *Shangshu* « complet » comprend 58 chapitres chez Legge et 50 chez Couvreur, simplement parce qu'il y a quatre chapitres en trois parties que Legge comptait comme 12 chapitres alors que Couvreur les comptait pour 4.

Les ouvrages de B. Karlgren et de Qu Wan-Li portent sur les 28 chapitres considérés comme authentiques avec le texte en chinois classique correspondant ; dans ces ouvrages le chapitre « Canon de Shun » (« *Shun dian* » 舜典) fait partie du « Canon de Yao », alors que dans les trois premiers ouvrages il constitue un

⁹ Par la suite, nous pouvons, pour une question de simplicité, faire référence à un ouvrage en citant seulement le nom de l'auteur principal.

chapitre indépendant. Qu Wan-Li donne des commentaires mais pas de traduction en chinois moderne ; B. Karlgren donne une traduction en anglais, ses gloses étant publiées dans un ouvrage à part.

Pour la ponctuation nous nous sommes inspirés, en règle générale, de Jiang Hao et de Qu Wan-Li ; les différences entre ces deux auteurs sur ce point sont dans l'ensemble légères ; souvent, à l'intérieur d'un paragraphe, S. Couvreur et J. Legge n'utilisent que des virgules et B. Karlgren que des points, ce qui fait qu'ils sont rarement en désaccord avec les auteurs chinois ; ce n'est qu'à la traduction qu'on devine comment ils organisent les phrases. De toute façon lorsqu'il y a une divergence assez importante sur le sens d'une phrase, d'un paragraphe, les différents points de vue seront présentés.

Comme nous cherchons à étudier les premiers emplois du sinogramme *zhi* 志, notre travail s'est limité aux chapitres considérés comme authentiques. Six caractères *zhi* 志 ont ainsi été trouvés dans les chapitres « nouvelle écriture » : un dans le chapitre « *Shun dian* » 舜典 (dans les Annales de Yu ou Annales des premiers souverains), quatre dans le chapitre « *Pan Geng* » 盤庚 (Annales des Shang) et un dans le chapitre « *Luo gao* » 洛诰 (Annales des Zhou) ; nous allons étudier les paragraphes qui contiennent le caractère *zhi* 志 ainsi qu'un paragraphe du chapitre « *Kang gao* » 康诰 (Annales des Zhou) qui ne contient pas de caractère *zhi* 志 mais dont le contenu correspond au thème de l'étude.

4.1.2 Le caractère *zhi* 志 du « *Shun dian* » (« *Canon de Shun* »)

4.1.2.1 Le caractère *zhi* 志 et le contexte de son utilisation.

Pour la présentation des chapitres, si on suit la tradition « ancienne écriture », comme S. Couvreur, J. Legge et Jiang Hao, alors les deux chapitres : « Canon de Yao » (« *Yao dian* ») et « Canon de Shun » (« *Shun dian* ») sont séparés et forment les chapitres 1 et 2 du *Shangshu* ; pour la tradition « nouvelle écriture », suivie par B. Karlgren et Qu Wan-Li, les deux parties sont juxtaposées et forment le premier chapitre intitulé : « Canon de Yao ». De toute façon, il n'y a qu'un seul caractère *zhi* 志 dans cet ensemble et le paragraphe qui le contient est le même dans les différents documents.

En ce qui concerne leur datation, il convient de noter que ces textes, bien qu'ils soient mis au début du livre et qu'ils traitent des règnes et des actions d'empereurs semi-légendaires, auraient été rédigés assez tardivement ; selon E.L. Shaughnessy, le « Canon de Yao » daterait des derniers siècles de la dynastie des Zhou.

Le passage qui contient le caractère *zhi* 志 fait partie d'un paragraphe consacré à la nomination par l'empereur Shun d'un certain nombre de ses collaborateurs à différentes fonctions. Après avoir confié des missions à plusieurs personnes, l'empereur s'adresse à Kui¹⁰ :

¹⁰ Le membre de phrase contenant le caractère *zhi* 志, sa transcription en *pinyin* et sa traduction en français sont en caractères gras .

帝曰：夔！命汝典乐，教胄子，直而温，宽而栗，刚而无虐，简而无傲。诗言志，歌永言；声依永，律和声。八音克谐，无相夺伦，神人以和。

夔曰：於！予击石拊石，百兽率舞。

Dì yue: « Kui ! Ming ru dian le, jiao zhou zi, zhi er wen, kuan er li, gang er wu nüe, jian er wu ao. Shi yan zhi, ge yong yan, sheng yi yong, lü he sheng. Ba yin ke xie, wu xiang duo lun, shen ren yi he. »

Kui yue: « Yu! Yu ji shi fu shi, bai shou shuai wu. »

Nous proposons la traduction suivante pour ce passage:

L'empereur dit: « Kui! Je vous confie la charge de la Musique. Eduquez les enfants pour qu'ils soient :

- droits tout en étant doux et affables,
- indulgents tout en inspirant le respect,
- fermes sans être tyranniques,

et qu'ils vivent simplement sans devenir orgueilleux.

La poésie parle des sentiments et des intentions (du *zhi* 志), le chant fait déclamer les paroles ; les notes dépendent du mode de déclamation, les tubes sonores harmonisent les notes. Quand les huit catégories de sons¹¹ s'accordent et n'empiètent pas les uns sur les autres, alors les esprits et les humains sont en harmonie. »¹²

Kui dit : « Oh ! Je touche les pierres (musicales), je les tapote et tous les animaux se mettent à danser. »

4.1.2.2 Observations.

Pour la présente étude, le point important est le sens du caractère *zhi* 志 dans le membre de phrase : 诗言志 « *shi yan zhi* » ; ci-dessous sont les traductions de ce membre de phrase par différents auteurs :

- S.Couvreur : « La poésie exprime les sentiments de l'âme » ;
- J. Legge : « *Poetry is the expression of earnest thought* » (*earnest thought*= pensée sérieuse) ;
- B. Karlgren: « *Poetry expresses the mind* »
- Jiang Hao et collaborateurs : « 诗是表达思想感情的 » (*Shi shi biao da si xiang gan qing de*), soit : « La poésie exprime la pensée et les sentiments »
- Qu Wan-Li, qui ne donne pas de traduction pour l'ensemble du texte, indique dans une note son interprétation : La poésie exprime la volonté (意志, *yi zhi*).

En accord avec S. Couvreur, B. Karlgren, Jiang Hao et collaborateurs, nous pensons que *zhi* 志 est employé ici dans le **sens général** de : **vie intérieure** et que la poésie peut exprimer aussi bien une intention, une détermination que des sentiments ou des émotions.

¹¹ correspondant aux huit catégories d'instruments.

¹² Lorsqu'une citation commence par : L'empereur ou Le personnage X dit : « ... », pour ne pas surcharger, nous ne mettons entre guillemets que le discours qui suit les deux points (:), bien que l'indication du locuteur est aussi une citation de notre part.

4.1.3 Les emplois du caractère *zhi* 志 et le(s) contenu(s) correspondant(s) dans le chapitre « Pan Geng »¹³.

Le chapitre « Pan Geng » est un des cinq chapitres « nouvelle écriture » des « Annales de la dynastie des Shang ». Pan Geng est le roi de cette dynastie qui a transféré sa capitale à Yin 殷 (aujourd'hui Anyang, province de Henan) ; après ce transfert la dynastie prend le nom de dynastie des Yin (ou Yin-Shang). C'est un long chapitre comprenant essentiellement des discours de Pan Geng visant à convaincre ses sujets, notamment les princes et les officiers, du bien-fondé de ce transfert et pour les amener à le suivre à Yin.

4.1.3.1 Généralités.

Selon E.L. Shaughnessy, auteur du chapitre consacré au *Shangshu* du guide bibliographique de Loewe, bien que des auteurs considèrent le chapitre « Pan Geng » comme le texte le plus ancien du *Livre de documents* et par conséquent de l'histoire de la Chine, certains indices tels que l'utilisation du mot Yin pour faire référence à ce qui va devenir la nouvelle capitale de la dynastie des Shang et à son peuple tendent à montrer que ce chapitre a aussi été rédigé sous la dynastie des Zhou, probablement pour justifier la migration forcée des sujets des Yin-Shang après la victoire des Zhou.

4.1.3.2 Etude de la situation formant le contexte général.

Ce chapitre est intéressant car, outre les quatre emplois du caractère *zhi* 志 qu'il contient, il décrit les efforts du roi Pan Geng pour convaincre ses sujets, surtout les dignitaires (princes, officiers grands et moins grands...) qui sont plus que réticents, de l'intérêt du transfert de la capitale vers un nouveau site (qui sera appelé Yin par la suite).

Il s'y est pris à trois reprises dans trois harangues :

- en quittant l'ancienne capitale,
- sur les bords du Fleuve Jaune (il y a incertitude sur le point de savoir si le discours a été prononcé avant ou après la traversée du fleuve),
- une fois le transfert sur le nouveau site effectué, après avoir fixé notamment les emplacements pour les habitations et les édifices officiels (temple des ancêtres, palais de la cour).

Elles s'adressent en partie au peuple mais essentiellement aux dignitaires du royaume qui sont contre le transfert.

Chaque discours comprend des arguments communs aux trois ainsi que des éléments spécifiques. Une synthèse des principaux arguments présentés par Pan Geng au sujet du transfert de la capitale peut permettre d'avoir une idée sur son raisonnement :

- une demande d'oracle sur carapaces de tortues a été faite ; la réponse est favorable (argument présenté rapidement) ;

¹³ Ce titre et celui du paragraphe suivant, un peu longs visent à attirer l'attention sur le fait qu'il s'agit d'analyses de situations et non pas d'études purement lexicales ; par la suite nous contenterons de titres plus courts comme : « Les emplois du caractère *zhi* du chapitre... »

- les anciens rois des Shang, ses prédécesseurs, en cas de grandes calamités transfèrent leur capitale ; ils l'ont fait cinq fois et ne sont pas restés tranquilles, insouciant dans une même ville ; il faut suivre leur exemple ;
- les calamités constituent des avertissements du Ciel, transférer la capitale est une façon d'en tenir compte (argument parallèle à l'argument réaliste de l'alinéa précédent) ;
- ses prédécesseurs ont toujours pris soin du peuple de façon diligente ; quand ils transfèrent leur capitale c'est dans l'intérêt du peuple ; dans l'état actuel des choses les gens ne peuvent plus secourir les uns les autres pour survivre ; s'il invite ses sujets à venir dans cette nouvelle ville, c'est pour leur bien et non pour leur imposer des fatigues et autres inconvénients ;
- sa démarche vise aussi à assurer la tranquillité et la stabilité de l'état ;
- ne pas accepter le transfert est une vision à court terme : on a le présent mais pas le futur.

Outre ces arguments concernant spécifiquement le transfert de la capitale, Pan Geng a fait aussi d'autres déclarations :

- il s'est plaint de façon réitérée que des dignitaires ne l'aident pas pour expliquer sa pensée au peuple mais tiennent au contraire des discours superficiels et alarmistes ; ils font beaucoup de clameurs et se mettent en bandes pour exciter mutuellement leur colère et dire du mal de lui... ;
- il menace de recourir aux punitions les plus sévères y compris la peine de mort s'ils ne changent pas d'attitude ;
- il les exhorte à le respecter, à s'unir autour de lui, à prendre soin du peuple et à éviter de chercher les richesses, à faire beaucoup d'efforts pour démarrer une vie nouvelle, pour construire une grande destinée (建大命, *jian da ming*) ;
- il n'hésite pas à faire appel aux ancêtres tant pour susciter des sentiments de solidarité : les ancêtres des dignitaires ont supporté de grandes fatigues sous la direction de ses propres prédécesseurs, quand il fait des offrandes aux anciens rois, les ancêtres des dignitaires viennent aussi partager les mets avec eux, que pour faire des menaces : si dans cette affaire les dignitaires ne sont pas en harmonie avec lui qui est leur souverain, les anciens rois feront descendre sur eux de graves châtiments et leurs ancêtres ne les sauveront pas.

L'intérêt de ce chapitre pour l'étude de la notion de *zhi* 志 c'est qu'il présente de façon claire deux choix possibles devant un problème concret : compte tenu de la situation difficile, ou bien rester sur place ou bien transférer la capitale. Pan Geng a choisi la deuxième possibilité et a maintenu son choix jusqu'au bout malgré l'opposition de dignitaires qui étaient favorables à la première.

En dehors de quelques arguments dont la nature est liée aux croyances de l'époque, pour justifier son choix Pan Geng a eu recours dans son raisonnement à une hiérarchisation des objectifs : la survie du peuple, la stabilité de l'état priment sur le confort de l'immobilisme ; le long terme prime sur le court terme.

4.1.3.3 Etude des emplois du caractère *zhi* 志

Le premier caractère *zhi* 志 du chapitre se trouve vers la fin du premier discours de Pan Geng sur le point de quitter l'ancienne capitale. Après avoir justifié son

projet de transfert et admonesté les dignitaires pour leur opposition et leur manque de coopération le roi dit :

予告汝于难，若射之有志。

« *Yu gao ru yu nan, ruo she zhi you zhi* . »

Soit:

« Je vous ai informés des difficultés, comme un archer a une cible. »¹⁴

Les auteurs des cinq ouvrages consacrés au *Livre des documents* cités ci-dessus sont d'accord à peu de chose près sur le sens à donner ici au caractère *zhi* 志 : la marque, la cible que vise l'archer. Il y a cependant quelques différences dans les quatre traductions proposées :

S. Couvreur: « Je vous propose cette entreprise difficile avec une détermination aussi arrêtée que celle de l'archer visant le but. »

-J. Legge: « Je vous ai annoncé les difficultés (de cette entreprise). Ma volonté¹⁵ est celle d'un archer. »

B. Karlgren: « Je vous parle de ces difficultés juste comme un archer en train de viser (une cible). »

Jiang Hao: « Je vous informe de cette situation difficile et pareil à un archer qui doit avoir un but, je ne peux dévier. »

Grâce à l'image concrète qu'elle offre, cette phrase est particulièrement intéressante. Pan Geng se compare à un archer, son cœur, son esprit est donc **tourné** vers et **concentré** sur le **but à atteindre** ; il est difficile de l'en dévier. Ainsi l'idée selon laquelle le *zhi* 志 correspondrait notamment à **une orientation du cœur vers un objectif à atteindre** existe au moins dès la dynastie des Zhou de l'ouest ; elle sera inscrite formellement dans la définition du *zhi* 志 donnée par le *Beixi ziyi* de Cheng Chun (12^{ème} siècle après J.C., dynastie des Song) texte qui sera étudié au §5.6 ci-dessous.

Le second caractère *zhi* 志 du chapitre se trouve au début du second discours de Pan Geng. Après une phrase rappelant que quand ses prédécesseurs changeaient de capitale, c'étaient pour le bien du peuple et qu'il en fait de même et dans le même esprit, le roi déclara :

予若吁怀兹新邑，亦惟汝故，以丕从厥志。

« *Yu ruo yu huai zi xin yi, yi wei ru gu, yi pi cong jue zhi*. »

Soit :

« Si je vous invite de cette manière à aimer cette ville nouvelle, c'est uniquement pour votre bien et pour me conformer complètement au dessein (au *zhi* 志) des souverains prédécesseurs. »

Il y a un désaccord des auteurs des cinq ouvrages consacrés au *Livre des documents* cités ci-dessus sur l'interprétation du caractère jue 厥 ; c'est un adjectif démonstratif ou un adjectif possessif à la troisième personne.

Qu Wan-Li et Jiang Hao considèrent que le *zhi* 志 dont il est question ici est le *zhi* 志 des souverains prédécesseurs de Pan Geng auxquels ce dernier faisait référence dans la phrase précédente ; une telle interprétation qui semble la plus vraisemblable conduit à une traduction telle que nous avons proposée ci-dessus.

Pour S. Couvreur, J. Legge et B. Karlgren il s'agirait du *zhi* 志 du peuple ; ainsi

¹⁴ Sauf indication contraire, les traductions en français de passages de langue étrangère sont des propositions de notre part.

¹⁵ J. Legge a employé le mot : *will*

S. Couvreur traduit : « Si je vous invite à venir dans cette nouvelle ville, c'est uniquement à cause de vous ; c'est pour me conformer pleinement à votre désir (de vivre commodément). » ; la traduction de Legge est similaire à celle de Couvreur, il traduit *zhi* 志 par souhaits (*wishes*) ; l'humilité de Pan Geng devant son peuple suggérée par ces deux traductions semble peu vraisemblable ; B. Karlgren fait du peuple le sujet de cong 从 (suivre, se conformer à) et non plus Pan Geng et aboutit à une proposition tout à fait différente : « Si je vous appelle ainsi à aimer cette ville nouvelle, c'est à cause de vous ; parce que vous suivez si fortement vos (propres) souhaits (vous êtes si obstinés). »

Les deux derniers caractères *zhi* 志 du chapitre apparaissent dans le dernier discours prononcé par Pan Geng une fois le transfert de la capitale effectué ; dans les deux cas le roi prononce une phrase équivalente à : « Je vous ai fait connaître mon *zhi* 志. » ; *zhi* 志 peut avoir ici un sens large comme pensée, sentiment... ou un sens spécifique comme intention, détermination... ; le choix d'un mot pour le traduire : pensée, intention, détermination... dépend de l'idée que le traducteur se fait de l'état psychologique du roi.

4.1.4 Le caractère *zhi* 志 du chapitre « *Luo gao* » et le contenu correspondant.

Ce chapitre intitulé « Avis concernant la ville de Luo » présente essentiellement les échanges entre le duc de Zhou, régent du royaume et son neveu le roi Cheng à l'occasion de l'établissement de la ville de Luo à l'est de la capitale Hao et leurs activités à cette occasion : message du duc informant le roi Cheng de l'établissement de la ville ; réponse du roi ; propositions du duc pour la venue du roi dans la nouvelle ville ; conseils du duc à son neveu et jeune souverain. Finalement le roi est venu à Luo accomplir les sacrifices et a décidé de retourner à Hao après avoir confié l'administration de Luo au duc de Zhou.

Comme rappelé ci-dessus, ce chapitre est un des douze chapitres attribués au règne du roi Cheng (11^{ème} siècle avant J.C.) considérés comme formant le cœur du *Shangshu* authentique.

Le paragraphe qui nous intéresse ici relate un conseil donné au roi par le duc de Zhou ; il concerne les offrandes apportées par les princes du royaume avec une visée plus générale touchant à la loyauté des princes et de la population vis à vis de la dynastie :

公曰：已！汝惟冲子，惟终。汝其敬识百辟享，亦识其有不享。享多仪，仪不及物，惟曰不享。惟不役志于享，凡民惟曰不享，惟事其爽侮。

(ponctuation selon Jiang Hao et collaborateurs)

Gong yue: « Yi! Ru wei chong zi, wei zhong. Ru qi jing shi bai bi xiang, yi shi qi you bu xiang. Xiang duo yi, yi bu ji wu, wei yue bu xiang. Wei bu yi zhi yu xiang, fan min wei yue bu xiang, wei shi qi shuang wu. »

Soit :

Le duc dit : « Ah ! Bien que vous soyez jeune vous devez penser à terminer (l'œuvre de vos pères). Vous devez suivre avec beaucoup d'attention et de gravité les offrandes faites par les princes et déterminer qui de ces princes ne font pas d'offrandes. Celles-ci sont soumises à de nombreuses règles ; si l'observance des règles n'arrive pas à la hauteur de l'objet (offert), on doit dire qu'il n'y a pas eu d'offrande. **Si l'orientation du cœur (le *zhi* 志) n'est pas mise au service des**

offrandes alors les gens du peuple diront qu'il n'y a pas à faire d'offrandes et les affaires publiques seront mal traitées **et** dédaignées. »

Le caractère *zhi* 志 de ce passage est un des premiers trouvés dans un texte chinois. L'étude au paragraphe précédent des caractères *zhi* 志 du chapitre « Pan Geng », qui est considéré comme datant au moins à peu près de la même période que le chapitre « Luo gao », montre que l'idée que le *zhi* 志 est une orientation d'une personne, de son cœur vers un objet, un but à atteindre existe déjà au temps du chapitre « Pan Geng » ; il est donc possible d'appliquer cette idée aux caractères *zhi* 志 rencontrés dans des textes contemporains ou postérieurs à ce chapitre. La traduction proposée ci-dessus tient compte de cette idée.

Pour l'étude du contexte dans lequel la notion de *zhi* 志 est invoquée, le membre de phrase « *Wei bu yi zhi yu xiang* » (惟不役志于享) est fort important ; il associe le caractère *zhi* 志 qui évoque l'orientation du cœur d'une personne au caractère *yi* 役 qui correspond principalement à des notions d'assigner un travail (à quelqu'un), d'employer à son service, de corvée, de travail obligatoire et gratuit, d'obligation militaire, de service, de domestique.

Ci-dessous sont des traductions ou explications par des auteurs européens ou chinois :

- Séraphin Couvreur: « Si les princes n'offrent pas de cœur leur tribut,... »
- James Legge : “*When there is no service of the will in the offerings of the princes, ...*”; en admettant que « *will* » peut être traduit par « volonté », nous avons : « Quand il n'y a aucun service de la volonté dans les offrandes des princes,... » ; mais il convient de noter que « *will* » peut aussi signifier simplement « désir » ;
- Bernhard Karlgren: “*If (a prince) does not exert his will in the offerings,...*” soit: « Quand (un prince) n'exerce pas sa volonté dans les offrandes, ... » ;
- Jiang Hao et collaborateurs dans la traduction en chinois moderne ont employé l'expression 诚心 *chengxin* qui signifie: sincère, sincèrement, de tout cœur...et sont ainsi en accord avec S. Couvreur.
- Qu Wan-Li, qui ne propose pas de traduction, a donné les équivalences *yi* 役 = *shi* 使 et *zhi* 志 = *yi* 意 et explique *yi zhi* 役志 = c'est comme quand on dit *yong yi* 用意 ; comme *shi* 使 signifie : ordonner, faire en sorte que, Qu Wan-Li a choisi pour *yi* 役 un sens similaire à celui d'assigner un travail (à quelqu'un) , de l'employer ; il confirme ce choix en faisant le rapprochement entre *yi zhi* 役志 et *yong yi* 用意 , cette dernière expression signifiant : employer le *yi* ou le *yi* employé (ce dernier cas correspond à un emploi courant en chinois moderne et l'expression est souvent traduite par : intention, dessein) ; il est important de noter cette similitude qui existe entre les deux mots : *zhi* 志 et *yi* 意 qui peuvent être précédés chacun par un verbe impliquant leur **maîtrise par l'homme** ; on peut « assigner un travail au *zhi* 志 », « faire en sorte que le *zhi* 志 ... » comme on peut « employer le *yi* 意 ».

Malgré des différences, ces traductions nous montrent un contexte d'emploi de la notion de *zhi* 志 fort intéressant : elle n'est pas évoquée ici par les intéressés, c'est-à-dire par les princes qui doivent faire des offrandes mais par le duc de Zhou, oncle du roi et régent du royaume, qui conseille à son neveu de bien surveiller le comportement des princes pendant les cérémonies et lui définit le niveau d'exigence qu'il convient d'adopter ; l'emploi du caractère *yi* 役 et le contexte

suggèrent clairement une exigence de loyauté, de fidélité et de dévouement vis à vis de la maison royale. Il convient de remarquer aussi que s'il y a quelqu'un qui a un *zhi* 志 fort, c'est bien le duc de Zhou, même s'il n'en parle pas ; il parle par contre du *zhi* 志 des princes et cherche à vérifier qu'il est bien orienté vers le service à la maison royale ; **se pose ainsi, dès cette époque, le problème des relations entre le *zhi* 志 de chacun et d'autres valeurs telles que la fidélité à une dynastie (à une patrie, une idéologie etc...), valeurs qui peuvent être invoquées par des personnes, souvent puissantes, pour contrôler le *zhi* 志 des autres.**

4.1.5 L'idée du *zhi* 志 ou du *yi* 意 dans le chapitre « *Kang Gao* » (« Avis au prince Kang »).

Comme le chapitre « *Luo gao* », le présent chapitre fait partie des douze chapitres considérés comme formant le cœur authentique du *Livre des documents* ; il ne contient pas de caractère *zhi* 志 mais présente une situation qu'il est intéressant de rapprocher de celle décrite au paragraphe précédent

Feng 封 connu aussi comme prince de Kang 康 est un frère puîné du roi Wu qui était devenu le premier roi de la dynastie des Zhou 周 (prononciation : 1^{er} ton) après avoir renversé le dernier roi de la dynastie des Shang ou Yin connu dans l'histoire comme le tyran Zhou 纣 (4^{ème} ton) ; la principauté de Wei, qui comprend notamment l'ancienne capitale du roi Zhou 纣 (4^{ème} ton), a été conférée par le roi à Feng, prince de Kang ; ce chapitre se présente comme un discours de nomination et comprend essentiellement des conseils donnés à Feng pour bien gouverner la principauté ; il lui est notamment demandé d'aider le roi à consolider le mandat du Ciel de la nouvelle dynastie et de « rénover » le peuple de Yin (anciens sujets de la dynastie renversée) ; par suite de l'existence d'un premier paragraphe décrivant des activités du duc de Zhou, frère du roi Wu et régent du royaume après la mort de ce dernier, paragraphe qui ne présente pas de rapport évident avec le reste du chapitre, il y a une incertitude sur la personne qui a prononcé ce discours : le roi Wu lui-même ou le duc de Zhou au nom du roi Cheng, son neveu .

Une partie importante du texte concerne les actions : faire connaître les lois, les faire appliquer, prendre des sanctions ; le paragraphe suivant est particulièrement intéressant :

王曰：呜呼！封。敬明乃罚。人有小罪非眚，乃惟终，自作不典；式尔，有厥罪小，乃不可不杀。乃有大罪非终，乃惟眚灾适尔；既道极厥辜，时乃不可杀。（Ponctuation selon Qu Wan-Li）

Wang yue : « Wu hu ! Feng. Jing ming nai fa. Ren you xiao zui fei sheng, nai wei zhong, zi zuo bu dian ; shi er, you jue zui xiao, nai bu ke bu sha. Nai you da zui fei zhong, nai wei sheng zai shi er, ji dao ji jue gu, shi nai bu ke sha. »

Soit :

Le roi dit : « Oh ! Feng, infliger des punitions est une tâche à laquelle vous devez vous consacrer avec beaucoup de conscience et de clairvoyance. Un homme commet une petite offense qui n'est pas une faute (une erreur, un manquement) par négligence, il persiste jusqu'à la fin et de lui-même fait des choses contraires aux lois ; ainsi, bien que l'offense soit petite, on ne peut pas ne pas le mettre à

mort. Il y a une grande offense, mais pas de persistance dans l'offense, un désastre arrivé par négligence ou par hasard ; après avoir examiné ce cas il n'est pas possible de prononcer une mise à mort. »

Pour la compréhension de ce paragraphe, il existe des différences entre les ouvrages de J. Legge, S. Couvreur, B. Karlgren, Jiang Hao et Qu Wan-Li consacrés au *Livre des documents* ; les plus importantes sont résumées ci-dessous :

a) J. Legge rattache les deux caractères *Shi er* 式尔 à la phrase qui les précède et leur donne le sens de : « selon un but » ce qui lui a permis d'écrire : « eux-mêmes faisant **intentionnellement** ce qui est contraire aux lois » ; S. Couvreur et B. Karlgren proposent à peu près la même traduction ; les deux ouvrages chinois rattachent par contre *Shi er* 式尔 à la phrase suivante et donnent à *Shi* 式 la valeur d'une particule en tête de phrase ; nous les avons suivis et traduit 式尔, 有厥罪小... « *shi er, you jue zui xiao ...* » par : « **ainsi** bien que l'offense soit petite... » ;

b) J. Legge rattache aussi l'expression homophone *Shi er* 适尔 à la phrase qui la précède, ce qui lui permet d'introduire le qualificatif : « accidentel » ; S. Couvreur et B. Karlgren donnent des traductions analogues et Qu Wan-Li est d'accord ; nous les avons suivis et écrit : « un désastre arrivé par négligence ou **par hasard** » ; seul Jiang Hao et collaborateurs rattachent ce couple à la phrase suivante sans en donner la raison et ne l'ont presque pas traduit ;

c) Un autre point de discussion concerne le sujet du verbe *dao* 道 (parler, diriger) ; après avoir signalé que pour Kong Anguo 孔安国 (156-74 environ avant J.C.) le sujet de ce verbe est le prince Kang lui-même (ou un juge), J. Legge affirme que ce sujet doit être les auteurs des offenses, ce qui l'a conduit à l'interprétation suivante pour la dernière phrase du paragraphe : « ...si les auteurs des offenses confessent sans réserve leur culpabilité, vous ne devez pas les mettre à mort. » ; S. Couvreur donne une traduction presque identique : « ... ; après qu'il a avoué son crime sans déguisement, il ne doit pas être puni de mort. » ; Jiang Hao et collaborateurs offrent l'interprétation : « ...après qu'il a parlé complètement de sa faute, alors cet homme ne peut être mis à mort. » ; B. Karlgren adopte le point de vue de Kong Anguo et propose : « ...quand vous avez enquêté jusqu'au bout et de façon équitable sur sa culpabilité alors vous ne pouvez pas le tuer. » ; Qu Wan-Li fournit des explications qui montreraient que le caractère *ji* 殛 qui signifie : condamner à mort aurait été remplacé par *ji* 极 du texte actuel qui signifie : extrême et qu'il faudrait par conséquent reprendre le sens initial qui correspondrait à : punir, punition ; cette glose serait favorable au point de vue selon lequel le sujet du verbe *dao* 道 serait le prince Kang (ou un juge).

Malgré ces différences le contenu du paragraphe est clair car il y a accord sur des points essentiels :

a) dans le premier cas, l'offense est petite, mais elle n'est pas une faute (une erreur ou un manquement) par négligence (*fei sheng* 非眚), l'homme persiste jusqu'à la fin (*zhong* 终), il fait de lui-même (*zi zuo* 自作) des choses contraires aux lois (*bu dian* 不典) ; ces conditions impliquent une condamnation à mort ;

b) dans le second cas, l'offense est grande en ce sens qu'elle correspond à un désastre *zai* 灾, mais ce désastre est (au pire) lié à une négligence *sheng zai* 眚灾, il n'y a pas de persistance dans l'offense (*fei zhong* 非终), avec ces deux conditions, le juge ne doit pas prononcer une peine de mort ; les interprétations

conduisant à des notions comme : le caractère fortuit du désastre, la reconnaissance par la personne impliquée de ses fautes ne font qu'ajouter des circonstances atténuantes supplémentaires.

Il est possible de rapprocher ce paragraphe du « *Kang gao* » de celui du « *Luo gao* » étudié ci-dessus. Pour ce paragraphe du « *Luo gao* » l'absence d'un *zhi* 志 mis au service d'une offrande fait que celle-ci n'en est pas une ; par parallélisme il est possible de dire que, pour le paragraphe du *Kang gao* étudié ici, l'absence du *zhi* 志 ou du *yi* 意 (de faire du mal dans le cas) fait qu'une offense, même aux conséquences désastreuses, n'est pas un crime passible de la peine de mort ; inversement un homme qui, jusqu'au bout, met son *zhi* 志 ou son *yi* 意 dans la violation des lois doit être condamné à la peine capitale même si son offense n'a que de petites conséquences.

De la comparaison entre ces deux paragraphes du « *Luo Gao* » et du « *Kang Gao* », il est possible de déduire certaines caractéristiques de l'idée du *zhi* 志 ou du *yi* 意 retenues par ce paragraphe du *Kang gao* pour l'examen des actions répréhensibles :

- la personne (*ren* 人) fait quelque chose par elle-même (*zi zuo* 自作) ;
- il y a une persistance ; le texte chinois dit : jusqu'à la fin (*zhong* 终).

Les critères *sheng* 眚 (faute, erreur ou manquement par négligence) ou *fei sheng* 非眚 (négation de *sheng* 眚), assez concrets, semblent avoir été utilisés dans ce cas particulier pour compléter le critère *zi zuo* 自作 (faire quelque chose par soi-même) pas toujours facile à appliquer. Rappelons qu'étymologiquement *sheng* 眚 désigne un défaut de l'œil (une taie) existant à la naissance (cf. *Shuo wen jie zi*) ; dans le sens utilisé ici *sheng* 眚 est équivalent à *guoshi* 过失 souvent traduit par faute, erreur, tort ; *guo* 过 est lui même souvent traduit par les mêmes mots ; cependant pour bien comprendre le sens de *guo* 过 et de *guoshi* 过失, outre les traductions toujours imparfaites, il convient de noter que *guo* 过, dans cet emploi, est le contraire de *gong* 功 (œuvre, mérite) ; son association avec *shi* 失 renforce encore cette nuance de « manquement » car *shi* 失 outre les sens de faute, erreur signifie aussi : perdre, manquer (un but), ne pas atteindre.

L'ensemble des critères : faire par soi-même quelque chose de répréhensible, qui n'est pas une faute par négligence et persister jusqu'à la fin correspond à la notion chinoise de *gu yi* 故意, expression que les dictionnaires traduisent très couramment par : intentionnellement, délibérément. Cette notion est illustrée de façon très claire dans l'expression toute faite : « *Ming zhi gu fan* » 明知故犯 (« Savoir clairement et enfreindre délibérément »), expression que l'on trouve notamment dans un texte de *Li Zhi* 李贽 (1527-1602) de la dynastie des Ming.

4.2 Le Livre des odes (诗经 *Shijing*).

Le *Livre des Odes* comprend 305 poèmes et 6 titres sans les poèmes ou airs correspondant. Pour leur datation Michael Loewe donne une période allant de 1000 ans avant J.C. à 600 ans avant J.C.

Au début de la dynastie des Han quatre versions du *Livre des Odes* étaient connues ; seule nous est restée la version de l'école Mao. Cette version comprend des préfaces aux poèmes ; la préface au premier poème « *Guan ju* » est

notablement plus longue que les autres ; il y a eu, par la suite, une tendance à distinguer dans cette préface une partie appelée « Grande Préface » qui traite des poèmes en général et une petite préface qui, comme les autres préfaces, ne concerne que le poème auquel elle est rattachée. L'attribution de la paternité des préfaces et leur datation conduisent à des points de vue très divers ; en tout cas elles sont écrites dans un style linguistique qui est complètement différent de celui des poèmes et lui est postérieur ; une hypothèse va jusqu'à les attribuer à Wei Hong du 1^{er} siècle après J.C. (Voir Michael Loewe). Dans le présent travail, sauf indication contraire, le titre *Livre des Odes* renvoie aux poèmes eux-mêmes. La « Grande Préface » qui contient deux caractères *zhi* 志 et qui joue un rôle dans la théorie de la poésie sera étudiée comme un document à part (Voir § 7.2).

Comme présenté au §3.1 le *Livre des odes* est le document le plus ancien dans lequel l'utilisation du caractère *yi* 意 est attestée ; celui-ci se trouve dans le poème intitulé « *Zheng Yue* » (正月, Mois principal), faisant partie des Odes pour les cérémonies ordinaires (en chinois : *Xiao ya*).

« *Zheng Yue* », poème comprenant treize strophes, se présente comme une plainte écrite par un membre anciennement important de la cour royale, maintenant écarté ; il y exprime sa tristesse, ses inquiétudes devant l'avenir sombre de l'Etat et sa colère contre de vils courtisans qui entourent le roi ; il parle notamment de Baosi, concubine favorite du roi You, dernier roi des Zhou de l'ouest, par qui la grande capitale des Zhou sera détruite .

Dans les strophes ci-dessous (9^{ème} et 10^{ème} strophes) l'auteur semble comparer l'Etat à un char :

终其永怀，又窘阴雨。	« <i>Zhong qi yong huai, you jiong yin yu.</i>
其车既载，乃弃尔辅。	<i>Qi che ji zai, nai qi er fu.</i>
载输尔载，将伯助予。	<i>Zai shu er zai, jiang bo zhu yu.</i>

无弃尔辅，员于尔辐。	<i>Wu qi er fu, yun yu er fu.</i>
屡顾尔仆，不输尔载。	<i>Lü gu er pu, bu shu er zai.</i>
终逾绝险，曾是不意。	<i>Zhong yu jue xian, ceng shi bu yi. »</i>

Soit :

«Je pense sans cesse au dénouement ; de plus la pluie et le temps sombre causent de grandes difficultés.

Votre char est chargé et vous jetez les planches qui constituent les bordures latérales du char.

La charge de votre véhicule sera renversée et vous demanderez : Seigneur, aidez moi.

Si vous ne jetez pas les planches qui constituent les bordures du char et qui sont utiles aux rais de vos roues,

Si vous veillez constamment sur le serviteur qui conduit le char, votre charge ne sera pas renversée.

Et jusqu'à la fin vous franchirez tous les obstacles périlleux, **mais vous n'avez pas pensé à cela.** »

Le reproche semble clair ; par ailleurs, il est intéressant de noter que le caractère *fu* 辅 désigne une planche formant une bordure latérale du char ayant comme rôle d'empêcher les objets transportés de tomber et de venir entraver le mouvement des rais de la roue ; mais il désigne aussi un grand mandarin à la cour, sinon le plus grand, occupant un poste équivalant à celui de premier ministre actuel .

Le dernier caractère de la dixième strophe est *yi* 意 qui se traduit par **penser à**.

4.3 Conclusions partielles.

Dans le domaine d'intérêt de la présente étude le *Livre des documents* s'est révélé comme une source intéressante d'information. Il n'est pas question pour nous de tirer, à ce stade, une conclusion quelconque sur le fonds ; il est cependant possible de remarquer que cette étude de l'idée du *zhi* 志, combinant études philologiques et analyses de situations, a conduit à des résultats encourageants ; on voit se dessiner progressivement un champ sémantique assez cohérent :

- a) le *zhi* 志 correspondrait à une orientation, une concentration de la personne (de son esprit, de son cœur) vers ou sur un objet, un objectif à atteindre ;
- c) cette orientation devrait avoir une certaine persistance ;
- d) cette orientation, la personne peut la mettre au service de quelque chose choisie soit par elle-même soit sous l'influence d'autres personnes ;
- e) l'exemple de Pan Geng montre qu'avant de prendre une orientation il est possible de peser le pour et le contre et de défendre ensuite l'orientation prise en présentant les arguments correspondants ; on notera en particulier que Pan Geng a invité son peuple à le suivre pour « construire une grande destinée ».

A côté de ce champ sémantique qui commence déjà à être assez bien délimité, il existe un emploi du caractère *zhi* 志 dans un sens général qui couvrirait l'ensemble de la vie du cœur ; cet emploi avec un sens large est rencontré notamment lorsque les notions de *zhi* 志 et de *shi* 诗 (poésie) sont en relation.

L'étude du *Livre des odes* (au sens strict) avec un seul caractère *yi* 意 ayant un sens assez général de « penser à » ne contredit en rien les informations sur le *zhi* 志 obtenues par l'étude des chapitres pertinents du *Livre des documents*.

5 LES ENSEIGNEMENTS ET ECRITS DES SAGES DE TRADITION CONFUCÉENNE.

5.1 *Les Entretiens de Confucius (Lunyu).*

5.1.1 Généralités.

Les Entretiens de Confucius constituent sans aucun doute le plus important des classiques confucéens. Selon la tradition, Confucius naquit en 551 avant J.C. et mourut en 479 avant J.C. ; il vivait donc vers la fin de la période dite Printemps et Automnes (722- 481 av. J.C.) sous la dynastie des Zhou de l'est. Comme son nom l'indique *Les Entretiens* comprennent essentiellement les réponses de Confucius à ses disciples, les discussions de ces derniers avec le Maître ; ils auraient été compilés après la mort du Maître, à partir de notes prises par ses disciples ou par des disciples de disciples.

Pour l'étude de ce texte nous avons consulté les ouvrages de James Legge, de Séraphin Couvreur, d'Anne Cheng, de Pierre Ryckmans, d'André Lévy, de Raymond Dawson, de Doan Trung Con, de Jin Liangnian consacrés à cette oeuvre ; ils reproduisent tous le texte en chinois classique (à l'exception des livres de Ryckmans et de Dawson) et fournissent traductions et commentaires en anglais, en français, en vietnamien ou en chinois moderne (sans oublier la traduction en latin de Couvreur). Pour la numérotation des paragraphes nous utilisons celle du livre d'André Lévy qui identifie chaque paragraphe par le numéro du chapitre suivi d'un point et du numéro du paragraphe à l'intérieur de chaque chapitre, par exemple I.11 signifie : paragraphe 11 du chapitre I ; cette numérotation est aussi reproduite sur le texte en chinois classique qui est celui qui est associé à la concordance de la série d'index de l'Institut Harvard-Yenching (voir le livre d'André Lévy cité ci-dessus).

5.1.2 Les caractères *zhi* 志 du *Lunyu*.

5.1.2.1 Généralités.

Le *Lunyu* comprend presque une vingtaine de caractères *zhi* 志 dont un est une lecture en *zhi* 志 du caractère *zhi* 至 (arriver à), lecture proposée par Zhu Xi (voir J. Legge et Jin Liangnian).

Bien entendu, il s'agit pour nous de recenser les occurrences du caractère *zhi* 志 dans le texte et d'en étudier les emplois correspondants ; dans notre travail, pour une raison de simplicité, nous écrirons volontiers : « nombre de caractères *zhi* 志 dans le texte :.. »

Les caractères *zhi* 志 seront classés en fonction de la manière dont ils sont utilisés

dans des structures de nature grammaticale telles que :

- Verbe + (déterminant indiquant l'appartenance) + *zhi* 志 (dans ce cas *zhi* 志 est souvent traduit en langues occidentales par un nom, complément d'objet direct du verbe) ;

- 志于 *zhi yu* +nom (dans ce cas *zhi* est souvent traduit par un verbe ou une locution verbale) ;

- ...

L'étude de ces caractères vise à décrire la situation, le contexte général dans lesquels ils sont utilisés afin d'en préciser le sens et ne se limite pas à une analyse grammaticale.

5.1.2.2 Les caractères *zhi* 志 dans des structures de type : verbe+ (déterminant indiquant l'appartenance)+*zhi* 志.

Ce groupe important comprend dix caractères *zhi* 志.

夺志 « *Duo zhi* »

Cette expression qui signifie « s'emparer du *zhi* 志 de quelqu'un » se trouve dans la phrase suivante qui est particulièrement importante pour le thème de l'étude :

子曰：三军可夺帅也；匹夫不可夺志也。

Zi yue : « *San jun ke duo shuai ye ; pi fu bu ke duo zhi ye.* »

(§IX.26)

Soit :

Le maître dit : « Il est possible de s'emparer du commandant suprême d'une grande armée ; il est impossible d'enlever à un homme du commun son *zhi* 志. »

J. Legge traduit *zhi* par « *will* », P. Ryckmans et A. Lévy par « libre arbitre », R. Dawson par « *purpose* » (« but ») ; S. Couvreur ajoute une idée supplémentaire en traduisant *zhi* par : « détermination de pratiquer la vertu » ; il en est de même d'Anne Cheng qui traduit la deuxième partie du passage par : « mais quiconque tend vers la Voie ne peut être privé de sa volonté. » ; ces exemples donnent une idée de la gamme de notions ou concepts dans laquelle un traducteur européen peut faire son choix pour traduire l'idée du *zhi* , au moins dans le cas d'une phrase assez générale comme celle-ci ; les traductions vers des langues de l'Asie de l'est semblent plus aisées mais elles apportent peu d'éléments nouveaux ; ainsi en chinois moderne Jin Liangnian peut se contenter de traduire *zhi* 志 par *zhixiang* 志向 (le caractère *xiang* 向 ayant le sens d'orientation) et en vietnamien Đoàn Trung Cộn a traduit *chí* 志 par *chí khí* 志气 (le mot *khí* 气 ou *qi* en chinois apportant la nuance d'énergie).

En le comparant au commandant suprême d'une grande armée, **cette phrase donne au *zhi* une position centrale, dominante dans la conduite humaine** ; l'étude d'autres passages utilisant le caractère *zhi* 志 confirme cette interprétation ; de plus **ce *zhi* est inviolable : on ne peut pas l'enlever à un homme même s'il n'est qu'un homme du commun** ; le passage ne pose aucune condition pour que ce *zhi* ne puisse pas être enlevé. A Lévy dans ses commentaires le considère comme une « remarquable revendication de la dignité et de la liberté de tout être humain ».

笃志 «*Du zhi*»

Cette expression qui signifie « Affermir son *zhi* » ou « Un *zhi* ferme » se trouve au paragraphe XIX.6 dans lequel Zixia, disciple de Confucius discute des conditions d'exercice de la vertu d'humanité (仁 *ren*) ; parmi ces conditions Zixia cite notamment : « Elargir ses connaissances », « Affermir son *zhi* » etc...Les auteurs occidentaux traduisent *zhi* par « volonté », « résolution » ou « but ».

降其志 «*Jiang qi zhi*»

Cette expression qui signifie « Abaisser son *zhi* ou renoncer à son *zhi* » se trouve deux fois au § XVIII.8. Ce paragraphe présente des avis de Confucius sur des personnes qui, pour une raison ou une autre, vivent retirées, en marge de la société. Confucius les classe en trois catégories :

- la première correspond aux très célèbres frères Boyi et Shuqi, des modèles de loyauté et d'intégrité ; après la victoire de du roi Wu de la nouvelle dynastie des Zhou, ils s'exilèrent et se laissèrent mourir de faim par fidélité envers le dernier souverain de la dynastie Shang-Yin dont ils désapprouvaient cependant le comportement ; Confucius les caractérise par l'expression très élogieuse :

不降其志，不辱其身

« *Bu jiang qi zhi, bu ru qi shen* »

Soit :

« Ils n'ont pas renoncé à leur *zhi* et ne se sont pas laissés humilier. »

(les différents auteurs traduisent *zhi* par volonté, conviction, résolution...)

- la seconde correspond à Liuxia Hui et à un certain Shaolian ; ceux-ci ont abaissé leur *zhi* et ont été humiliés (降其志，辱其身 ; *Jiang qi zhi, ru qi shen*) mais ils gardèrent raison dans leurs paroles et circonspection dans leurs actions (la plupart des auteurs ne traduisent pas directement *zhi* et emploient des verbes comme transiger, faire des concessions, se résigner) ;
- la troisième correspond à Yuzhong et Yiyi (personnages dont l'identification est incertaine) ; ils vécurent cachés, se permirent une grande liberté de parole, gardèrent leur pureté et montrèrent de l'adaptation dans leur effacement (pas de caractère *zhi* dans le passage correspondant).

Puis Confucius dit qu'il est différent de ces personnages et qu'il n'a pas d'idée préconçue sur ce qu'on peut faire, sur ce qu'on ne peut pas faire.

Cette prise de position finale semble correspondre à un désir de Confucius de garder sa liberté de choix, malgré son admiration pour le comportement des frères Boyi et Shuqi qui ont gardé jusqu'au bout leur conviction, admiration affichée ici comme dans le paragraphe XVI.12.

观其志 «*Guan qi zhi*.»

Cette expression qui signifie « Observer son *zhi* » est trouvée une fois dans le paragraphe I.11 qui aborde le problème des liens entre un père et son fils ; traduit littéralement il donnerait : « Le père étant en vie, observer son *zhi* ; le père décédé, observer sa conduite. Si pendant trois ans il n'y a pas de changement par rapport à la voie du père, il est possible de parler de piété filiale. » Il existe une ambiguïté sur l'adjectif possessif *qi* 其 (son, sa) ; le *zhi* à observer, s'agit-il du *zhi* du fils ou celui du père ?

J. Legge, A.Cheng, P. Ryckmans et R.Dawson considèrent qu'il s'agit de celui du fils ; ainsi à titre d'exemple la traduction d'Anne Cheng : « Le Maître dit : Observe les intentions d'un homme, tant que son père est en vie ; ce n'est qu'à la mort de son père qu'il révélera ses principes de conduite. Si, durant les trois ans de deuil,

il perpétue les principes de son père, il aura fait preuve d'une grande piété filiale. » Comme A.Cheng, P.Ryckmans et R. Dawson ont traduit *zhi* par « intentions » ; Legge qui a fait aussi le choix « fils » a ajouté « *bent* » soit « penchant » à « *will* », ce qui conduit à une expression « *bent of his will* » assez ambiguë qui semble pouvoir être simplement traduite par « penchant ».

S.Couvreur, A. Lévy ainsi que Doãn Trung Cộn et Jin Liangnian ont considéré qu'il s'agit du père, choix qui a conduit par exemple A. Lévy à proposer la traduction suivante : « Le Maître dit : De qui observe les volontés du père de son vivant et considère sa conduite après sa disparition, l'on peut dire que c'est un fils pieux s'il n'a pas dévié de la voie tracée par le père pendant les trois ans que durent le deuil. ». S. Couvreur qui a fait le même choix que Lévy a aussi traduit *zhi* par volonté.

Ce paragraphe pose le problème de l'autonomie du fils par rapport au père ; l'interprétation selon laquelle il s'agit du *zhi* du fils admet au moins que celui-ci puisse avoir son propre *zhi* du vivant de son père, *zhi* que les traducteurs qui ont fait ce choix traduisent plutôt par « intention » ou « penchant » ; la seconde interprétation est plus contraignante pour le fils qui doit surtout imiter le père ; dans les deux cas, pendant les trois ans de deuil le fils ne doit pas dévier de la voie tracée par le père ; dans la pratique il ne manque pas d'exemples dans lesquels un fils doué d'un *zhi* fort et de capacités adéquates réussit mieux que son père même du vivant de ce dernier ; une solution permettant de sortir d'une éventuelle contradiction consisterait soit à « élever » le *zhi* du père pour qu'il englobe celui du fils , soit à ce que le père mette son *zhi* dans la réussite de son fils.

求其志 « *Qiu qi zhi* »

Qiu 求 signifie : chercher, rechercher, viser à ; « *Qiu qi zhi* » 求其志 signifierait donc chercher la réalisation de son *zhi* ; cette expression se trouve au paragraphe XVI.11 dans lequel Confucius commente deux démarches de perfectionnement personnel :

« Voyant le bien, se comporter comme si on a peur de ne pouvoir l'atteindre, voyant le mauvais s'en protéger comme de l'eau bouillante – cette maxime je l'ai entendue et l'ai vue pratiquée ; vivre caché pour **poursuivre la réalisation de son *zhi* 志** , pratiquer et défendre ce qui est juste afin d'atteindre sa voie – ces paroles je les ai entendues mais je n'ai rencontré personne qui les met en pratique. »

Anne Cheng a traduit « *Qiu qi zhi* » 求其志 par : « poursuivre son idéal »,

A. Lévy par : « suivre sa vocation » et P. Ryckmans par : « préserver l'élan de son cœur » .

言尔志 « *Yan er zhi* » ; 言其志 « *Yan qi zhi* » ; 闻子之志 « *Wen zi zhi zhi* ».

Ces expressions ont été utilisées par Confucius et par Zilu à l'occasion de deux conversations au cours desquelles Confucius et des disciples ont parlé chacun de leur *zhi*. La première, qui signifie « Parler de votre *zhi* » se trouve au paragraphe V.26 ; elle a été employée par Confucius pour demander à ses disciples de parler de leur *zhi* ; la dernière qui signifie « Ecouter parler du *zhi* du Maître » est dans le même paragraphe et a été employée par Zilu pour prier Confucius de leur parler de son propre *zhi*. La seconde expression qui signifie « Parler de son *zhi* » se trouve (2 fois) au paragraphe XI.24 ; elle a été employée par Confucius pour faire le constat : « chacun a parlé de son *zhi* ».

A partir de ces discussions il est possible de recenser les différentes aspirations rangées sous l'idée du *zhi* par Confucius et ses disciples :

- ambitions politiques : gouverner un Etat, le redresser (Zilu, Ran Qiu) ;

- désir (de posséder) et de partager des biens matériels coûteux (voitures, chevaux, vêtements de fourrure) avec des amis (Zilu)
- ambitions politico-religieuses : figurer comme un modeste assistant dans les cérémonies au grand temple des ancêtres royaux lors des rassemblements de vassaux (Zihua) ;
- souhait d'une amitié sincère et désir d'être au service des autres : apporter le réconfort aux vieux, avoir des relations de confiance avec les amis, s'occuper avec sollicitude des jeunes (Confucius) ;
- idéal de perfectionnement personnel empreint de modestie, de discrétion : ne pas se vanter de ses qualités, ne pas étaler ses mérites (Yan Hui) ;
- désir de mener une vie simple proche de la nature et probablement loin du monde : à la fin du printemps, avec des compagnons aller se baigner dans la rivière Yi, jouir de la brise sur la Terrasse de la danse pour la pluie et rentrer en chantant (Zeng Xi).

Dans un livre consacré au thème « Taoïsme et créativité » publié dans les années 1970, Chang Chung-Yuan a cité cette aspiration de Zeng Xi comme un exemple de l'idée de l'union de l'homme et de l'univers et il s'est félicité de la rencontre et de l'interpénétration des pensées taoïste et confucianiste ; Chang n'a pas oublié de rappeler que Confucius a répondu, dans un soupir, qu'il est du côté de Zeng Xi.

Ces discussions présentent le grand intérêt de montrer d'une part que la gamme des aspirations rangées par Confucius et ses disciples sous l'idée du *zhi* est large et d'autre part que le *zhi* correspond à ce que l'on veut faire de sa vie, une sorte de plan de vie ; c'est au moins un des sens les plus importants du *zhi*.

5.1.2.3 Les caractères *zhi* 志 dans des structures de type : *zhi* 志 + *yu* 于 + *nom*.

Cette structure se trouve dans les expressions suivantes qui résument en grande partie les enseignements du *Lunyu* :

a) 吾十有五而志于学, ...

« *Wu shi you wu zhi yu xue...* » (§II.4)

Soit : « A quinze ans j'avais le *zhi* à l'apprentissage ... » ;

b) 苟志于仁矣,无恶也.

« *Gou zhi yu ren yi, wu e ye.* » (§IV.4) ;

Soit: « Si le *zhi* est à la vertu d'humanité, rien de mauvais n'arrive. » ;

c) 士志于道而耻恶衣恶食,未足与仪也.

« *Shi zhi yu dao er chi e yi e shi, wei zu yu yi ye.* » (§IV.9)

Soit: « Un homme avec son *zhi* à la Voie mais qui rougit des vêtements grossiers et d'une nourriture ordinaire ne mérite pas qu'on discute plus avant avec lui. » ;

d) 志于道,据于德,依于仁,游于艺.

« *Zhi yu dao, ju yu de, yi yu ren, you yu yi* » (§ VII.6)

Soit: « Mettez votre *zhi* à la Voie, comptez sur la moralité, appuyez vous sur la vertu d'humanité, récréez vous avec les arts. »

Avec l'idée, suggérée par l'étude du chapitre « Pan Geng » du *Livre des documents*, que le *zhi* correspond à l'orientation, la concentration du cœur sur un objet, un objectif à atteindre, « *zhi* à l'apprentissage » signifie que le cœur est

orienté, concentré sur l'apprentissage, « *zhi* à la vertu d'humanité » signifie que le cœur est orienté, concentré sur cette vertu etc...

Pour traduire ces expressions en chinois moderne Jin Liangnian se contente, dans trois cas sur quatre (§ II.4, IV.4 et IV.9), d'ajouter le verbe *you* 有 (avoir) devant le caractère *zhi* 志, ce qui donne littéralement : « avoir son *zhi* à l'apprentissage (à la vertu d'humanité ou à la Voie) » ; pour le quatrième cas concernant l'expression « *zhi yu dao* » 志于道 du §VII.6, il utilise le verbe *li* 立 (établir) au lieu du verbe *you* 有 (avoir) ce qui donne : « Etablir son *zhi* à la Voie ». Cette manière de faire consistant à ajouter un verbe au sens général comme *you* 有 (avoir) ou *li* 立 (établir) conduit à des phrases assez fidèles au texte d'origine mais un peu abstraites pour les personnes non habituées au chinois classique ; les traductions deviennent plus familières et plus concrètes si l'on accepte d'ajouter un verbe plus concret ; ainsi Li Angang dans un livre consacré au *Lunyu* publié en 1999, pour la traduction en chinois moderne des quatre passages cités, utilise 立志 « *li zhi* » (prendre la résolution de) combinée avec des verbes concrets : 去学习 « *qu xue xi* » (se mettre à l'apprentissage), 要做仁德 « *yao zuo ren de* » (vouloir mettre en pratique la vertu d'humanité) ; 学大道 « *xue da dao* » (apprendre la grande Voie) ; 追求大道 « *zhui qiu da dao* » (poursuivre, chercher la grande Voie) .

Pour traduire en vietnamien les expressions « *zhi yu xue* » du § II.4 et « *zhi yu dao* » du §VII.6 Đoàn Trung Cộn utilise une expression équivalente à : « Mettre son *zhi* dans l'apprentissage » (ou dans la Voie), traductions assez fidèles à la tournure chinoise mais abstraites ; pour les expressions « *zhi yu ren* » du §IV.4 et « *zhi yu dao* » du §IV.9 il propose par contre une traduction plus concrète en utilisant l'expression *chuyên tâm* 专心 (*zhuan xin* en chinois) soit : « se consacrer à » suivie de l'indication d'une action sur le « *ren* » ou le « *dao* », ce qui l'a conduit à des traductions équivalentes à :

« *Zhi yu ren* » 志于仁 = « Se consacrer à la mise en pratique de la vertu d'humanité » ;

« *Zhi yu dao* » 志于道 = « Se consacrer à la poursuite de la Voie. »

Chez les traducteurs vers des langues européennes au problème de l'arbitrage entre une fidélité à la tournure du texte d'origine et une traduction plus concrète s'ajoutent d'autres préoccupations qui se posent ici avec plus d'acuité : comment bien faire saisir aux lecteurs européens des notions chinoises sans dénaturer celles-ci ? Jusqu'à quel niveau tenir compte des exigences particulières de la langue d'arrivée : par exemple pas trop de répétitions dans le texte ? Sont résumées ci-dessous différentes façons de traduire les expressions chinoises citées plus haut :

a) R. Dawson, pour rendre ces expressions chinoises, a traduit, pour trois d'entre elles, *zhi* par « *heart* » soit « cœur » et emploie de façon homogène : « *set one's heart on* », soit littéralement « mettre ou régler son cœur sur » ; un dictionnaire publié par Oxford University Press (auteur : Hornby A S) donne l'explication : « *set one's heart/hopes/mind on something = be filled with strong desire for, determination to get ; direct one's hopes towards* ».

Soit en français :

« être rempli de désir pour, de détermination d'obtenir ; diriger ses espoirs vers ».

On notera que ces expressions de la langue anglaise :

« *set one's heart/hopes/mind on something* »

expriment une idée assez proche de l'idée chinoise selon laquelle le *zhi* correspondrait à l'orientation, la concentration du cœur sur quelque chose (Voir paragraphe consacré au chapitre « Pan Geng » ci-dessus) ; l'expression : « *zhi yu dao* » du paragraphe IV.9 Dawson la traduit par « *is intent on the Way* » ; le dictionnaire anglais indiqué ci-dessus donne pour l'adjectif « *intent on* » l'explication : « *with the desires or attentions directed towards* » ; l'expression « *is intent on the Way* » de Dawson peut donc se traduire par : « a ses désirs ou attentions dirigés vers la Voie » ; cette deuxième façon de traduire de Dawson est , sur le fond, équivalente à la première.

b) J. Legge introduit un peu plus de variété ; pour la première expression il traduit *zhi* par « *mind* » (esprit) et emploie l'expression « *bent on* » , ce qui donne pour la première phrase du fameux paragraphe II.4 : « *At fifteen, I had my mind bent on learning* » soit « A quinze ans j'avais mon esprit penché vers l'apprentissage » ; le *zhi* de l'expression « *zhi yu ren* » du §IV.4 est traduit par « *will* » (soit : volonté) , celui de l'expression « *zhi yu dao* » du §IV.9 par « *mind* » et celui de l'expression « *zhi yu dao* » du §VI. par « *will* » ; dans ces trois derniers cas Legge emploie le verbe « *set on* » comme Dawson ;

c) A. Lévi traduit le début du paragraphe II.4 par : « A quinze ans ma volonté était d'étudier. » ; il traduit les expressions « *zhi yu ren* » du §IV.4 et « *zhi yu dao* » du §VII.6 respectivement par : « Tendre sa volonté vers la bonté » et par : « Tendre sa volonté vers la Bonne voie » ; la même expression « *zhi yu dao* » du §IV.9 est traduite par : « Résolu à obtenir les lumières sur la Voie » ;

d) La traduction d'Anne Cheng est légèrement plus variée ; pour la traduction des phrases citées au début du présent paragraphe elle propose :

-« A quinze ans, je résolu d'apprendre... » (§ II.4) ;

-« Pour peu que la volonté tende vers le *ren*, elle ne peut engendrer aucun mal. » (§ IV.4) ;

-« L'adepte de la Voie qui rougit d'être mal nourri ou vêtu ne vaut pas la peine qu'on l'entretienne plus avant. » (§ IV.9) ;

-« Concentre ta volonté sur la Voie, prends appui sur la Vertu, modèle tes actions sur le *ren* et prends ton plaisir dans les arts. » (§ VII.6) ;

e)P. Ryckmans qui essaie de « restituer en français les rythmes, la concision monumentale, la saveur, la force, l'économie rugueuse et roublarde de l'original » propose une traduction plus variée dans laquelle il n'emploie plus les notions abstraites de « résolution » , de « volonté » ; pour les phrases citées au début du présent paragraphe il propose les traductions suivantes :

-« A quinze ans, je m'appliquais à l'étude.... » (§II.4);

-« Que l'on s'efforce d'être pleinement humain et il n'y aura plus de place pour le mal. » (§IV.4);

-« Un clerc s'attache à la vérité; s'il est honteux de son méchant habit et de son méchant ordinaire, il ne mérite pas qu'on le prenne au sérieux. » (§IV.9) ;

-« Visez la Voie; misez sur la vertu ; fondez sur le bien et délassiez-vous avec les arts. » (§ VII.6) ;

f)La traduction de ces passages par S. Couvreur apporte quelques éléments explicatifs complémentaires :

-« A quinze ans, je m'appliquai à l'étude de la sagesse ;... » (§II.4);

-« Celui qui s'applique sérieusement à cultiver la vertu, s'abstient de mal faire. » (§IV.4);

-«Un homme qui se livre à l'étude de la sagesse, s'il rougit d'un vêtement grossier et d'une nourriture ordinaire, ne mérite pas de recevoir mes enseignements.» (§IV.9) ;

-«Proposez-vous toujours de suivre la voie de la vertu; demeurez dans cette voie ; ne vous écartez jamais de la perfection ; ayez pour délasséments les six arts libéraux (l'urbanité, la musique, le tir à l'arc, l'art de conduire un char, l'écriture et le calcul). » (§VII.6) .

5.1.2.4 L'expression 至于谷(穀) « Zhi yu gu »

Cette expression se trouve au paragraphe VIII.12 :

子曰：三年学，不至于谷(穀)，不易得也。

Zi yue : « San nian xue, bu zhi yu gu, bu yi de ye. »

André Lévy a traduit ce paragraphe par :

« Etudier trois ans sans en arriver à l'allocation de grain, voilà qui ne se trouve pas aisément » dit le Maître.

Le caractère 穀 *gu* qui a été simplifié en 谷 désigne les céréales mais signifie aussi bon, vertueux ; J. Legge et Jing Liangnian rappellent que Zhu Xi a donné à 穀 *gu* le sens d' « émoluments » et en plus a lu 至 en 志 ; J. Legge est contre cette façon de voir et note que Kong Anguo a choisi le sens de « bon » ; il donne ainsi à ce paragraphe le sens de :

Le Maître a dit : « Il n'est pas facile de trouver un homme qui, après avoir étudié pendant trois ans, ne devienne bon. » ;

J. Legge est le seul parmi les auteurs des huit livres consacrés au *Lunyu* cités au §5.1.1 à faire cette interprétation ; A. Lévy dont la traduction est reproduite ci-dessus donne à 穀 *gu* le sens d' « allocation de grain » tout en gardant à 至 *zhi* le sens d' « arriver à » ; les autres auteurs suivent l'interprétation de Zhu Xi ; ainsi par exemple A. Cheng a proposé la traduction :

Le Maître dit : « Il est bien rare, celui qui étudie trois ans sans viser une bonne situation. ».

Cette interprétation semble être confortée par le paragraphe II.18 du *Lunyu* dans lequel Confucius s'apercevant que son disciple Zizhang étudiait en vue d'un poste bien rémunéré lui donna des conseils : écouter beaucoup, observer beaucoup, laisser de côté tout ce qui est douteux, parler avec réserve, agir avec précaution et les émoluments arrivent naturellement.

Ces passages montrent que, même chez les disciples de Confucius, des ambitions purement matérielles peuvent exister ; par contre il est douteux qu'elles puissent, en tant que telles, constituer des objets très valables du *zhi* 志 ; en revanche des ambitions politico-administratives, qui peuvent aussi apporter des avantages matériels, sont acceptées par Confucius et ses disciples comme des objets du *zhi* 志.

5.1.2.5 Le caractère Zhi 志 dans une structure de type : zhi 志 (comme déterminant) + nom.

Cette structure se trouve une fois au paragraphe XV.8 :

子曰：志士仁人无求生以害仁，有杀身以成仁。

Zi yue : « Zhi shi ren ren wu qiu sheng yi hai ren, you sha sheng yi cheng ren. »

Soit :

Le Maître dit : « L'adepte résolu, le pratiquant de la vertu d'humanité ne cherche pas à préserver sa vie si cela peut nuire à la vertu d'humanité, au besoin il la sacrifierait pour que cette vertu se réalise. »

Cet article met en exergue un niveau très élevé du *zhi* ; le groupe des quatre caractères : 志士仁人 « *Zhi shi ren ren* » est devenu une locution toute faite célèbre ; il désigne dans l'emploi actuel un être humain vertueux, ayant des aspirations élevées (voir §3.3).

5.1.2.6 Autres emplois du caractère *Zhi* 志

Dans ces emplois le caractère *zhi* 志 est utilisé avec d'autres pour former une expression désignant ou décrivant un état d'esprit ; *zhi* 志 a ici un sens général et sert à indiquer que l'expression se rapporte au thème : « état d'esprit » ; ce sont les autres caractères qui fournissent l'information spécifique permettant de savoir quel est cet état d'esprit.

志不从 « *Zhi bu cong*. » Cette expression se trouve au paragraphe IV.18 qui donne des conseils destinés à un fils dans ses relations avec ses parents ; il spécifie notamment : que si le fils voit que ses parents ont l'intention de ne pas suivre (见志不从, « *Jian zhi bu cong* ») ses conseils, il doit rester respectueux et ne pas les contredire.

有惑志 « *You huo zhi* »

Cette expression est employée au paragraphe XIV.38 qui relate un entretien entre Confucius et Zifu Jingbo, grand officier du pays de Lu ; Gongbo Liao, un homme de Lu, ayant prévenu Ji Sun contre Zilu, disciple de Confucius, Zifu Jingbo en informa ce dernier et dit qu'il pouvait faire mettre à mort Gongbo Liao ; Confucius répondit que la réussite ou l'échec de la Voie dépendait du décret du Ciel et un Gongbo Liao ne pouvait rien y changer. Pour décrire l'état d'esprit de Ji Sun au sujet de Zilu suite aux dénigrement de Gongbo Liao, Zifu Jingbo a utilisé l'expression 有惑志 « *You huo zhi* » qui, selon le sens retenu pour 惑 *huo* peut être traduite soit par : « avoir des doutes, des soupçons » (au sujet de Zilu) soit par : « être égaré, être dans l'erreur. »

5.1.3 L'emploi du caractère *yu* 欲 dans *Les Entretiens* de Confucius.

Ce caractère est utilisé plus d'une trentaine de fois dans le texte du *Lun yu* ; dans le lexique annexé à l'ouvrage *Les quatre Livres* S. Couvreur en a donné les sens principaux : « Désirer, vouloir, aimer, convoiter ». En chinois moderne, *yu* 欲, moins utilisé se rapporte plutôt à des désirs très matériels ; déjà le *Shuowen jiezi* (par Xushen, fin du 1^{er} siècle après J.C.) n'a retenu pour *yu* qu'un seul sens :

Yu 欲 = tan *yu* ye 贪欲也 soit *yu* = convoiter ou plus précisément convoiter les richesses (le caractère *tan* 贪 qui s'écrit avec la clef *bei* 贝, représentant le cauris, coquillage utilisé comme monnaie dans l'antiquité est très souvent associé avec les idées de gourmandise, de cupidité ou même de corruption).

Or dans le *Lunyu* sur plus d'une trentaine de caractères rencontrés, seuls deux ont été utilisés avec un sens nettement dépréciatif. Dans le premier cas (§ XIV.2), un disciple demanda à Confucius : « Etre libre de toute ambition, de tout désir de paraître, de toute rancune et de convoitise (*yu 欲*), est-ce atteindre la vertu d'humanité ? » ; réponse de Confucius : « Il est possible de dire que c'est faire une chose difficile ; dire si c'est atteindre la vertu d'humanité, je ne sais pas. ». Dans le second cas (§XIV.12), répondant à Zilu qui le questionna sur ce qu'était un homme accompli, le Maître dit : « Avoir les savoirs d'un Zang Wuzhong, le détachement (« *bu yu* » 不欲= non-convoitise) d'un Meng Gongchuo, la bravoure d'un Zhuangzi de Bian, les compétences de Ran Qiu, tout cela parachevé par la pratique de la bienséance et de la musique ; alors on peut dire qu'il s'agit d'un homme accompli ». Dans ces deux emplois le caractère *yu 欲* désigne une pensée, une attitude considérée comme négative et se traduit par un substantif (convoitise).

Le verbe *yu 欲* du § II.4 mérite une attention particulière ; ce paragraphe résume la vie de Confucius dans sa poursuite de la Voie : « A quinze ans, j'avais le *zhi* à l'apprentissage ; à trente ans, je m'établis ; à quarante ans je n'avais plus de doute ; à cinquante ans, je connaissais les décrets du Ciel ; à soixante ans, aucun propos ne pouvait me troubler ; à soixante-dix ans, je suivais tout ce que désirait (*yu 欲*) mon cœur sans transgresser aucune règle. » *Yu 欲* n'est pas employé ici dans un sens dépréciatif ; la dernière phrase qui le contient signifie simplement qu'un homme ordinaire qui suivrait tout ce que son cœur désirait aurait enfreint quelque règle ; ce n'était pas le cas de Confucius dont tous les désirs, à l'âge de soixante-dix ans, auraient été « naturellement » conformes à la Voie.

Dans tous les autres cas *yu 欲* est utilisé dans un sens neutre non dépréciatif ; il est souvent traduit par un verbe (vouloir ou désirer) et a comme complément un verbe, un substantif ou un pronom.

Dans l'ensemble, l'expression « *Yu 欲*+complément » sert soit à relater des faits ou attitudes rencontrés dans la vie quotidienne soit à décrire des comportements exemplaires ou à exhorter les disciples à mener une vie conforme à la Voie :

- un artisan qui veut¹⁶ faire du bel ouvrage doit commencer par aiguïser ses outils (§XV.10) ;

-Confucius était invité par tel ou tel personnage, il aurait voulu y aller mais Zilu objectait : « » (§XVII.4, §XVII.6) ;

-quelqu'un voulait voir Confucius (§XVII.1 et §XVII.18) ;

-quelqu'un croisa Confucius et chanta : « ... » le Maître descendit de son char et voulut lui parler (§XVIII.5) ;

-honneurs et richesses sont ce que tout être humain désire,...

-quelqu'un qui veut réussir au plus vite (§XIV.44) ;

-le Maître voulait vivre chez les neuf tribus barbares (§IX.14) ;

-le Maître dit : « J'aimerais ne plus parler » (§XVII.17) ;

-pour répondre à Zizhang qui a demandé comment discerner l'égarement, Confucius s'est appuyé sur un exemple : « Aimer quelqu'un et vouloir qu'il vive, le haïr et vouloir qu'il meure ; vouloir sa vie puis vouloir sa mort, c'est cela l'égarement. » (§ XII.10) ; dans ce passage *yu 欲* est associé successivement à deux souhaits opposés, ce qui illustre bien l'emploi neutre qui en est fait ; c'est aussi un des rares cas où ce caractère est associé à un souhait négatif ;

¹⁶ Les mots soulignés correspondent aux traductions du verbe *yu 欲*

-en réponse à une question de Zizhang, Confucius a cité les cinq excellences dont il faut faire grand cas et les quatre méchantes pratiques qu'il faut éliminer pour être apte à participer au gouvernement ; parmi les excellences il y a eu l'indication « désirer et ne pas convoiter » (*yu er bu tan* 欲而不贪) ; c'est exactement le contraire de la définition de *yu* 欲 donnée par le *Shuowen jiezi* rappelée ci-dessus ; prié d'explicitier l'indication « désirer et ne pas convoiter », Confucius a expliqué : « Aspirer à la vertu d'humanité et y parvenir, où serait la convoitise ? ».

-« Ne pas faire à autrui ce qu'on ne voudrait pas qu'il fût fait à soi-même, » ; ce précepte fondamental a été énoncé deux fois aux paragraphes XII.2 et XV.24 sous une forme impersonnelle et lapidaire :

其所不欲，勿施于人。

« *Qi suo bu yu, wu shi yu ren.* »

Soit en mot à mot:

« Ce que soi-même ne veut pas, ne pas le faire à autrui. »

Zigong en parlant de lui-même l'a énoncé sous une forme personnelle : « Ce que je (wo 我) ne voudrais pas qu'on me (wo 我) fit , je(wu 吾) veux aussi ne pas le faire à autrui » et Confucius lui a répondu : « Mon cher Ci, tu n'y es pas encore » (§V.12) .

Le paragraphe VI.30 donne un autre précepte qui complète le précédent sur le versant des souhaits positifs et qui est plus généreux parce qu'il dépasse l'idée de la stricte réciprocité :

夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。

« *Fu ren zhe, ji yu li er li ren, ji yu da er da ren.* »

Soit:

« Un humain animé par la vertu d'humanité établit les autres s'il veut s'établir, fait arriver les autres s'il veut arriver. »

Les résultats de l'analyse de l'emploi de ce caractère dans le Lunyu tendent à montrer que la langue chinoise, outre le caractère yao 要 très utilisé en chinois moderne , dispose aussi du caractère yu 欲 pour désigner de façon neutre une activité de nature volitive.

5.1.4 Note sur les notions de *xian* 贤 (sage), de *Sheng* 圣 ou *Sheng ren* 圣人 (Sainte Personne).

On trouve dans *Les Entretiens* de Confucius 25 caractères *xian* 贤 et 8 caractères *Sheng* 圣.

Les contextes d'emploi de *xian* 贤 montrent que ce mot correspond à une qualité bien humaine, rare mais qui existe vraiment ; ci-dessous quelques exemples d'emploi illustrant ce point:

- au §IV.17 : Le Maître dit : « Quand vous voyez un homme sage (*xian* 贤), pensez à l'égaliser. Quand vous voyez un homme pas sage (*bu xian* 不贤), examinez vous vous-même en votre for intérieur. »
- au §VI.11 : Le Maître dit : « Qu'il était sage (*xian* 贤), Hui....Qu'il était sage (*xian* 贤), Hui. »
- etc...

En revanche les contextes d'emploi du caractère *Sheng* 圣 montrent bien qu'il correspond à une figure théorique pratiquement inaccessible aux êtres humains.

Les cinq caractères *Sheng* 圣 utilisés par Confucius :

Ils se trouvent dans les paragraphes suivants :

§VI.30 : A Zigong qui lui demandait : « S'il y avait quelqu'un qui étendrait ses bienfaits à tout le peuple et qui serait capable de porter assistance à la multitude, que faudrait-il en penser ? Pourrait-on dire qu'il avait la vertu d'humanité ? », Confucius a répondu : « Pourquoi parler seulement de la vertu d'humanité ; ce serait nécessairement une Sainte Personne (*Sheng* 圣) ; même Yao et Shun auraient des difficultés à accomplir tout cela... »

§VII.26 : Le Maître dit : « Une Sainte Personne, il ne m'a jamais été accordé d'en voir une. Ce serait déjà pas mal s'il m'est donné de rencontrer un homme de bien (*jun zi* 君子)... ».

§VII.34 : « La sainteté (*sheng* 圣) et la vertu d'humanité (*ren* 仁), comment oserais-je y prétendre ? Tout au plus peut-on dire que je m'efforce d'y travailler sans relâche et d'enseigner sans me lasser ».

§XVI.8 : Confucius dit : « L'homme de bien a trois craintes révérentielles : il craint le Décret du Ciel, les hommes éminents et les paroles des Saintes Personnes (*Sheng ren* 圣人) ; l'homme de peu ne connaît pas le Décret du Ciel et ne le craint donc pas, il prend des libertés avec les hommes éminents et traite sans égard les paroles des Saintes Personnes ». (Note : comme Confucius lui-même n'avaient jamais vu une Sainte Personne, les paroles de Saintes Personnes étaient en fait celles qui étaient consignées dans les Livres canoniques.)

Les trois caractères *Sheng* 圣 utilisés par d'autres personnages :

§IX.6 : Le Grand ministre demanda à Zigong : « Votre Maître est une Sainte Personne, n'est-ce pas ? Comment se fait-il qu'il ait tant de capacités pratiques ? » Zigong répondit : « Certes, le Ciel l'a destiné à devenir une Sainte Personne et lui a donné aussi de nombreuses capacités. »

Informé de cette conversation, le Maître dit : « Le Grand Ministre me connaît-il ? J'ai eu une enfance pauvre, c'est pourquoi j'ai dû acquérir et exercer des compétences diverses mais sans importance. Un homme de bien doit-il avoir beaucoup de capacités pratiques ? Non. »

§XIX.12. Nous avons déjà vu ce passage au §5.3.2.2.2 ci-dessus : Ziyu et Zixia deux disciples de Confucius se disputèrent sur la méthode d'enseignement ; Ziyu trouva que les disciples et les novices de Zixia n'apprenaient que des choses peu importantes comparées à des branches terminales d'un arbre et pas de choses essentielles correspondant aux racines ; Zixia lui répondit en mettant en exergue des aspects temporels « Avant-Après », « Début-Fin » ; traduit en langage simple, son raisonnement serait le suivant : ce n'est pas parce que quelque chose est important qu'on doit l'enseigner en premier, il faut tenir compte du développement de l'élève ; ce qui importe c'est de savoir mener à bonne fin une éducation qu'on a commencée ; cette capacité n'est pas l'apanage d'une Sainte Personne.

Des huit caractères *Sheng* 圣 des *Entretiens de Confucius* six, dont les cinq utilisés par Confucius, ne correspondent à aucune personne réelle ; les deux autres du §IX.6 se rapportent à Confucius, mais celui qui est utilisé par le Grand ministre sert à mettre en doute le statut de Sainte personne du Maître et celui utilisé par Zigong sert seulement à évoquer le destin de Confucius à devenir une Sainte

Personne. Dans toute l'histoire du confucianisme, Confucius est la seule personne à avoir été honorée par la désignation de *Sheng* 圣, douze siècles après sa mort. Il paraît donc souhaitable, afin d'éviter les malentendus, de traduire par des mots différents les caractères *xian* 贤 et *Sheng* 圣; nous avons choisi pour cela les expressions: « sage » pour « *xian* » et « Sainte Personne » pour « *Sheng* » ou « *Sheng ren* ».

5.1.5 Conclusions partielles.

Les résultats les plus importants qui se dégagent de l'étude de l'idée du *zhi* 志 dans le *Lunyu* sont :

- la place centrale, dominante accordée au *zhi* dans la conduite humaine et l'affirmation forte de l'inviolabilité du *zhi*, de l'autonomie de la personne humaine: **il est impossible d'enlever à un homme du commun son *zhi*** ;
- la nature de l'objet du *zhi* est diverse et varie en fonction des personnes : avoir et réussir une carrière politique, vivre une amitié sincère, être au service des autres, se consacrer à son propre perfectionnement, mener une vie simple proche de la nature, poursuivre la Voie, parvenir à la vertu d'humanité... ; **c'est à la personne de choisir l'objet de son *zhi*** ;
- dans son application la plus importante, **le *zhi* 志 correspond à ce qu'on veut faire de sa vie, une sorte de plan de vie** ;
- l'emploi des expressions telles que : 笃志 « Du *zhi* »(raffermir son *zhi*) , 降其志 « *jiang qi zhi* »(abaisser son *zhi*) montre que la personne peut agir sur son *zhi* ; l'attitude de chacun à ce sujet : poursuite, renforcement, maintien, abaissement du *zhi* est également variable;
- Confucius faisait grand cas de l'abnégation, de la détermination pour ceux qui mettaient leur *zhi* dans la Voie ou la vertu d'humanité mais ne donnait aucune indication complémentaire sur le *zhi* en général (en particulier celui de l'homme du commun) en dehors de sa **position centrale** dans la conduite humaine et de l'**autonomie** de la personne dans ce domaine;
- le caractère *yu* 欲 (vouloir, désirer) est couramment utilisé dans le *Lunyu* avec un sens neutre sans jugement moral ; il se trouve dans des phrases ordinaires avec un sujet, un verbe et un complément tout comme dans des adages plus lapidaires.
- zhi* 志 n'est pas un équivalent de *yu* 欲 ; en dehors d'une différence au point de vue grammatical il semble destiné à un emploi dans un registre plus solennel et correspond non pas à un « vouloir » ordinaire mais plutôt à un projet, une ambition, une aspiration...auquel une personne tient particulièrement, comme par exemple un plan de vie ; *yu* 欲 a ainsi un domaine d'utilisation plus large que celui de *zhi* 志, il peut correspondre à de grandes ambitions, de hautes aspirations tout comme à des désirs tout à fait ordinaires.

5.2 Le Livre de Mencius (Le Mengzi).

5.2.1 Généralités

Mencius vécut au quatrième siècle avant JC ; vers l'an 320 avant l'ère chrétienne il rendit visite au roi Hui de Liang ; celui-ci, qui n'était plus très jeune à l'époque, l'a appelé, par deux fois, « vieil homme » en s'adressant à lui.

En ce qui concerne l'oeuvre du Sage on peut noter que l'empereur Wen des Han, qui régna de 179 à 157 avant JC, avait instauré une chaire d'érudit pour le *Livre de Mencius* tout comme pour *Les Entretiens* de Confucius ; par la suite le *Mengzi* subissait une relative éclipse pendant un millénaire avant d'être redécouvert et de jouer un rôle important dans la renaissance confucéenne au début de la dynastie des Song (10^{ème} siècle après JC) ; avec Zhu Xi (12^{ème} siècle), le *Livre de Mencius* forma avec *Les Entretiens* de Confucius, *Le grand apprentissage* et *La pratique constante de la centralité*¹⁷ le corpus canonique des Quatre Livres qui, avec celui des Cinq Classiques était étudié par tous les candidats aux concours impériaux jusqu'au début du 20^{ème} siècle.

Pour l'étude de ce texte nous avons consulté les ouvrages de James Legge, de Séraphin Couvreur, de D.C. Lau, d'André Lévy, de Nguyễn Hiên Lê, de Lu Guoyao et Ma Zhiqiang et de Yang Bojun consacrés au *Mencius* ; les livres de D.C. Lau et d'André Lévy présentent respectivement une traduction en anglais et en français sans le texte chinois, celui de Nguyễn Hiên Lê, en vietnamien, donne des citations en chinois ; les autres ouvrages reproduisent tous le texte en chinois classique et fournissent traductions et commentaires en anglais, en français et en chinois moderne. Pour la numérotation des paragraphes nous utilisons celle du livre d'André Lévy qui identifie chaque paragraphe par le numéro du livre (il y en a 7 dans le *Mengzi*) suivi d'une lettre A ou B indiquant s'il s'agit de la première partie ou de la seconde partie du livre (il est commode d'appeler « chapitre » chacune des deux parties d'un livre) et du numéro du paragraphe à l'intérieur de chaque chapitre ; par exemple 1.B.3 renvoie au paragraphe 3 du chapitre 1.B qui est la seconde partie du livre 1.

5.2.2 Les caractères *zhi* 志 du *Mencius*.

5.2.2.1 Généralités.

Le *Mencius* compte cinquante caractères *zhi* 志. En laissant de côté deux caractères utilisés dans le sens de : chroniques et deux autres se trouvant dans des citations du *Livre des documents* déjà étudié, il en reste quarante six. Comme au paragraphe précédent, nous allons étudier la situation, le contexte dans lesquels ils sont employés, en les classant en fonction des structures de nature grammaticale dans lesquelles ils sont utilisés.

¹⁷ Autres traductions des deux derniers titres : *La grande étude* pour le premier et *l'Invariable milieu* ou *La régulation à usage ordinaire* pour le second.

5.2.2.2 Les caractères *zhi* 志 dans des structures de type : *zhi* 志 +expression nominale+ 也 ou *zhi* 志+verbe, verbe qualificatif ou expression verbale.

Dans cet emploi *zhi* 志 constitue le thème ou le sujet dans une phrase. Il convient de noter que cet emploi ne se trouve pas dans le *Lunyu*.

5.2.2.2.1 Le *zhi* 志, maître du souffle ; le souffle débordant ; le *yong* 勇 ou la force du coeur.

Ces sujets importants sont abordés dans le paragraphe 2.A.2 du *Mencius*, qui relate une conversation entre Mencius et un de ses disciples Gongsun Chou. La conversation portait tout d'abord sur la capacité de ne pas laisser trembler son coeur notamment sous l'effet d'un événement extérieur ; Gongsun Chou a donné un exemple d'un tel événement en demandant à Mencius : au cas où celui-ci est nommé premier ministre de l'état de Qi, avec la possibilité de mettre en pratique la Voie, donc avec beaucoup de chance de faire de son prince l'hégémon des princes féodaux ou même de le faire accéder à la dignité royale, est-ce que son coeur aurait tremblé ? Réponse de Mencius : non , depuis l'âge de quarante ans son coeur ne tremblait plus.

Par la suite, cette capacité de ne pas laisser trembler son coeur est identifiée à la notion de *yong* 勇 (force du coeur, courage) dans des exemples donnés par Mencius sur trois manières de « nourrir » cette force du coeur (*yang yong* 养勇) :

- a) celle d'un homme qui (sous l'attaque) ne reculait pas d'une épaisseur de la peau, ne clignait pas de l'œil ; il ne supportait pas la moindre vexation, qu'elle vînt d'un homme du commun vêtu d'habits grossiers ou d'un prince gouvernant un pays de dix mille chars de guerre, y répondait nécessairement et considérait que tuer un prince important ou tuer un manant c'était la même chose ;
- b) celle d'un militaire, Meng Shishe, qui regardait du même œil victoire et non-victoire, qui considérait qu'évaluer l'ennemi avant d'avancer, calculer la victoire avant d'aller à son contact, c'était avoir peur devant un ennemi puissant avec trois corps d'armée ; comment pourrait-il faire de telle sorte que la victoire soit certaine? Ce qu'il pouvait faire, c'était de ne pas avoir peur et puis c'était tout ;
- c) une troisième manière de « nourrir » cette force provenait d'une conversation, rapportée par Mencius, entre Zengzi et un de ses disciples ; Zengzi relatait pour son disciple un enseignement de Confucius qui lui disait : « Retournant en moi-même, si je trouve que je ne suis pas droit, juste, alors même s'il s'agit d'un homme du commun porteur de vêtements grossiers, je ne vais pas l'inquiéter ; en revanche si je trouve que je suis droit, juste, alors, même si mes adversaires sont mille ou dix mille, j'irai au devant eux pour les affronter » ; Zengzi désignait une telle attitude par *da yong* 大勇 (grand courage).

Mencius considérait les trois cas comme répondant à la notion de *yong* 勇 mais il ne les mettait pas sur un pied d'égalité ; comparant les deux premiers cas a) et b) , il considérait que l'homme de l'exemple b) tenait fermement en main l'essentiel ;

puis comparant le cas b) au cas c) , il disait que l'homme du cas b) tenait en main son souffle *qi* 气 ce qui ne valait pas l'attitude de celui du cas c) qui tenait en main l'essentiel . Ainsi dans le domaine du *yong* 勇 Mencius distinguait trois niveaux :

- a) la bravoure physique d'un homme toujours prêt à se battre pour laver tout affront;
- b) le courage d'un chef militaire, qui connaissait l'existence de la pensée tactique et stratégique mais qui savait aussi que dans un combat il y avait presque toujours une part d'incertitude et qu'à partir d'un certain moment il fallait savoir ne pas avoir peur puis aller au combat ; Mencius considérait que cet homme tenait le souffle *qi* 气 ;
- c) le courage moral d'un sage qui, armé de sa droiture, était prêt à aller affronter ses adversaires, fussent-ils mille ou dix mille ; Mencius considérait que, par rapport au chef militaire ci-dessus, ce sage tenait l'essentiel.

Notons ici que le raisonnement du chef militaire (les alinéas b ci-dessus) constitue un exemple très intéressant d'une véritable décision prise dans l'incertitude.

La conversation se poursuit et Gongsun Chou demanda à Mencius de lui parler de sa capacité de ne pas laisser trembler son cœur en la comparant à celle de Gaozi. Mencius répondit en expliquant que, selon Gaozi, ce qu'on n'obtenait pas à travers les mots (*yan* 言), on ne devait pas le chercher par le cœur (*xin* 心) et ce qu'on n'obtenait pas par le cœur (*xin* 心) on ne devait pas le chercher dans le souffle (*qi* 气) ; Mencius dit qu'il était d'accord avec la seconde proposition de Gaozi , mais pas avec la première et en donna la justification :

夫志，气之帅也；气，体之充也。夫志至焉，气次焉。故曰：持其志，无暴其气。(§ 2.B.2)

« *Fu zhi, qi zhi shuai ye ; qi, ti zhi chong ye. Fu zhi zhi yan, qi ci yan. Gu yue : chi qi zhi, wu bao qi qi.* »

Soit :

« Car le *zhi* est le commandant suprême du souffle et le souffle est ce qui remplit le corps. Là où le *zhi* arrive, le souffle s'y arrête. C'est pourquoi il est dit : maintenir son *zhi* et ne pas faire violence à son souffle. »

Dans les *Entretiens* de Confucius le *zhi* est comparé au commandant suprême d'une armée, ici sa position de commandant du souffle est clairement affirmé ; sa position centrale et dominante est donc confirmée ; **il doit jouer un rôle essentiel dans le maintien de la cohérence interne du cœur.**

Le caractère *qi* 气 a un sens très large ; traduit ici par « souffle », il renvoie à la notion d'énergie vitale qui peut être à la fois physique et non physique ; notons à titre d'exemples, les traductions de ces phrases par S. Cuvreur et J. Legge :

Cuvreur : « L'esprit doit commander à la sensibilité ; la sensibilité est répandue dans tout le corps. L'esprit est la partie supérieure de l'âme, la sensibilité est la partie inférieure. Aussi je dis que l'homme doit veiller avec soin sur son esprit (sur ses facultés intellectuelles et morales) et ne pas léser sa sensibilité. »

Legge : « *The will is the leader of the passion-nature. The passion-nature pervades and animates the body. The will is first and chief, and the passion-nature is subordinate to it. Therefore I say "Maintain firm the will, and do no*

violence to the passion-nature. » ».Ainsi Couvreur traduit *qi* 气 par « sensibilité » et Legge par « *passion-nature* ».

Gongsun Chou répéta les deux dernières phrases et demanda des éclaircissements à Mencius qui expliqua :

志壹则动气, 气壹则动志也。今夫蹶者趋者, 是气也, 而反动其心。

«*Zhi yi ze dong qi, qi yi ze dong zhi ye. Jin fu jue zhe qu zhe, shi qi ye, er fan dong qi xin.* »

Soit:

« Lorsque le *zhi* est concentré (sur quelque chose) alors il fait mouvoir le souffle et lorsque le souffle est concentré (sur quelque chose) il fait mouvoir le *zhi*. Maintenant par exemple, si quelqu'un tombe ou court, c'est le souffle qui est concerné mais cela retentit aussi sur le cœur. »

A Gongsun Chou qui lui demanda quels sont ses points forts, Mencius répondit : « Je comprends les mots et suis habile à nourrir mon souffle débordant (浩然之气 «*hao ran zhi qi* »). Gongsun Chou demanda à Mencius d'expliquer ce qu'il entendait par souffle débordant ; Mencius répondit : « C'est difficile à dire ; c'est une sorte de souffle ; il est extrêmement grand, extrêmement fort ; nourri de droiture (直, *zhi*) et non lésé, il emplit l'espace entre le ciel et la terre. Il doit s'unir avec le sens du juste (义 *yi*) et la Voie (道 *Dao*), sans quoi il s'atrophierait . C'est de la pratique accumulative du sens du juste (义 *yi*) qu'il naît et ne peut être obtenu par des actions occasionnelles. Il s'atrophierait aussi si, dans la conduite, il y avait quelque chose de non satisfaisant pour le cœur ; c'est pourquoi j'ai dit que maître Gao n'a jamais compris ce qu'est le sens du juste, parce qu'il en fait une chose extérieure. Il est nécessaire d'y travailler sans fixer de délai ; il faut le garder dans son cœur et ne pas le forcer à grandir... ». Suit ensuite l'anecdote malheureuse de l'homme de Song qui tira sur les pousses de son champ dans l'espoir de les aider à pousser plus vite. Notons que, dans ce court passage de moins de 90 caractères dans lequel Mencius essaie de décrire son souffle débordant, le caractère *yi* 义 (sens du juste) revient quatre fois.

Discussions sur le contenu du paragraphe 2.A.2 :

Le paragraphe 2.A.2 aborde les notions de *zhi* 志, *qi* 气, *yong* 勇, *yi* 义 et *Dao* 道. Quelles sont les relations qui existeraient entre ces notions ?

Le texte paraît clair sur un point : c'est le *zhi* 志 qui commande au *qi* 气 ; par ailleurs il est dit que le chef militaire (Meng Shishe) qui n'a pas peur, qui ose attaquer une très puissante armée ennemie « tient le *qi* 气 » ; cette notion, telle qu'elle est utilisée ici ne se réduit donc pas à celle d'une énergie physique. Ainsi S. Couvreur a traduit *zhi* 志 par « esprit » (avec la précision esprit = facultés intellectuelles et morales) et *qi* 气 par « sensibilité » alors que A. Lévy les a traduits respectivement par « volonté » et « souffle » ; en anglais J. Legge les a traduits par « *will* » et « *passion-nature* » alors que D.C. Lau a préféré « *will* » et « *ch'i* » (*qi* 气) ; en chinois moderne, Yang Bojun a « explicité » *zhi* 志 par 思想意志 *sixiang yizhi*, soit « pensée et détermination » et *qi* 气 par 意气感情 *yiqi ganqing* soit « tempérament et sentiments », de leur côté Lu Guoyao et Ma Zhiqiang les ont « explicités » par 心志 *xin zhi* soit « résolution » et 意气 *yiqi* soit « tempérament » ; en vietnamien Nguyễn Hiến Lê n'a pas jugé nécessaire de recourir à des expressions binaires et a simplement écrit « *chí* » (=prononciation en

vietnamien du caractère 志) et « *khí* » (=prononciation en vietnamien de 气). On voit ainsi que, parmi ces auteurs, la plupart de ceux qui ont cherché à expliciter la notion de *qi* 气 l'ont située au niveau des sentiments, des affects ; en ce qui concerne la notion de *zhi* 志 Couvreur et Yang Bojun lui ont nettement accordé un sens large couvrant les domaines de la volition et de la cognition, alors que Lévy, Legge, D.C. Lau et Lu Guoyao avec Ma Zhiqiang l'ont nettement cantonnée dans le domaine de la volition. Si ce passage du *Mencius* met le souffle *qi* 气 sous le commandement du *zhi* 志 il conseille aussi de « maintenir son *zhi* et ne pas faire violence à son souffle » ; ce conseil souligne de façon claire l'importance qui est accordée aux sentiments dans la vie et les actions humaines.

Cette importance du souffle *qi* 气 est encore plus manifeste dans l'alinéa où Mencius parle de son souffle débordant ; dans ce passage le caractère *zhi* 志 n'apparaît plus alors que le souffle débordant, nourri de droiture (直, *zhi*), non lésé, immense et puissant, s'unit avec le sens du juste (义 *yi*) et la Voie (道 *Dao*) ; le fait que le *zhi* 志 n'est plus mentionné ici peut être interprété de la façon suivante : chez un adepte du sens du juste et de la Voie, le *zhi* 志 traduit, réalise l'orientation du cœur vers ces valeurs ; il commande donc au *qi* 气 dans ce sens ; une telle pratique, authentique et continue peut finir par conduire à l'harmonisation du *qi* 气 (sentiments, affects, sensibilité, passion) avec ces valeurs ; dans une telle situation le *zhi* 志 qui reste toujours le maître du *qi* 气, n'a plus besoin (ou presque plus besoin) d'exercer son commandement, **la cohérence interne est complète** et une personne parvenue à cet état de souffle débordant pratique le sens du juste et la Voie de façon naturelle, sans effort direct.

Le *yong* 勇, qui est la capacité de ne pas laisser trembler son cœur sous l'effet d'un événement extérieur ou sous celui de l'idée d'avoir à affronter un puissant adversaire, correspond donc à l'autonomie de ce cœur; dans ce paragraphe, il apparaît comme la manifestation, sous un certain point de vue, de la vie intérieure d'une personne ; du chef militaire qui n'a pas peur de s'attaquer à une puissante armée ennemie, le texte dit qu'il tient en main son *qi* 气 ; du sage qui, armé de la droiture et du sens du juste, est prêt à aller affronter de puissants adversaires, le texte dit que comparé au chef militaire ci-dessus il tient l'essentiel. Cet « essentiel » que ce sage tient en main serait constitué par les valeurs de la droiture et du sens du juste.

Comment tiendrait-il en main ces deux valeurs? Par un effort de son *zhi* 志 ou par l'état de souffle débordant qu'il a atteint ? Probablement, ces deux situations sont possibles et l'état de souffle débordant (qui correspondrait à un état de grande cohérence interne) lui permettrait de vivre naturellement, sans effort ces valeurs tant dans son cœur et que dans son corps.

5.2.2.2.2 Autres emplois du caractère *zhi* 志 dans cette structure (*zhi* constituant le thème ou le sujet d'une phrase).

En dehors de ce très important paragraphe 2.A.2, cette structure d'utilisation du caractère *zhi* se trouve dans les phrases suivantes :

其志将以求食也。(§ 3.B.4)

« *Qi zhi jiang yi qiu shi ye.* »

« L'intention de ceux-là est de gagner leur vie. »

先生之志则大矣,... (§ 6.B.4)

« *Xian sheng zhi zhi ze da yi*,... »

« Votre dessein est grand,... »

其志嚶嚶然,... (§ 7.B.37)

« *Qi zhi xiao xiao ran*,... »

« Leurs aspirations sont élevées et exprimées avec grandiloquence,... »

5.2.2.3 Les caractères *Zhi* 志 dans des structures de type : *verbe* + (*déterminant indiquant l'appartenance*) + *zhi* 志 (*comme complément du verbe*) .

Ce mode d'emploi, numériquement important se rencontre dans différentes expressions.

a) 持其志 (§ 2.A.2 ; voir ci-dessus)

« *Chi qi zhi* »

« Maintenir son *zhi*. »

b) 动志 (§ 2.A.2 ; voir ci-dessus)

« *Dong zhi* »

« Mouvoir le *zhi* »

c) 非我志也 (§ 2.B.14)

« *Fei wo zhi ye* »

« Ce n'est pas mon intention. »

Dans ce paragraphe Mencius a expliqué qu'après sa rencontre avec le roi de Qi, il a pris la résolution de quitter; par suite de certaines circonstances son séjour a été prolongé, mais ce n'était pas du tout dans son intention.

d) 得志, 不得志 (§ 3.B.2, 4.B.1, 7.A.9, 7.B.34)

« *De zhi* », « *Bu de zhi* »

« Réaliser son ambition », « Ne pas réaliser son ambition ».

Nous allons étudier les paragraphes qui utilisent ces deux expressions.

Paragraphe 3.B.2 et 7.A.9

Les expressions « *De zhi* », « *Bu de zhi* » se trouvent notamment dans un passage célèbre du paragraphe 3.B.2 du *Mengzi* :

孟子曰 :

...

居天下之广居, 立天下之正位, 行天下之大道; 得志, 与民由之; 不得志, 独行其道。富贵不能淫, 贫贱不能移, 威武不能屈, 此之谓大丈夫。

Meng zi yue :

« -...

Ju tian xia zhi guang ju, li tian xia zhi zheng wei, xing tian xia zhi da dao ; de zhi, yu min you zhi ; bu de zhi, du xing qi dao. Fu gui bu neng yin, pin jian bu neng yi, wei wu bu neng qu, ci zhi wei da zhang fu. »

Il peut être rendu en français de la façon suivante :

Maître Meng dit :

« -...

Habiter la vaste demeure du monde (symboliquement, la vertu d'humanité *ren*, 仁), se tenir dans la position correcte du monde (dans la bienséance *li*, 礼), cheminer sur la grande voie du monde (celle des actions et des causes justes, *yi*, 义) ; s'il **parvient à réaliser son ambition**, alors avec le peuple il pratiquera ces vertus ; s'il **ne parvient pas à réaliser son ambition**, alors il poursuivra seul sa voie. La richesse et les honneurs ne peuvent l'égarer ; la pauvreté, la basse condition ne peuvent le faire changer ; la force, l'intimidation ne peuvent le faire plier ; c'est ainsi qu'est défini ce qu'on appelle un grand homme. »

Ce passage fournit une illustration du niveau élevé du *zhi* qui peut être atteint par un homme. On a ici un exemple de la relation existant entre l'idée du *zhi* et celle du *yong* 勇 (courage, force du cœur). Un niveau élevé du *zhi* peut conférer à celui qui le possède la vertu du *yong* 勇 ; dans le cas présent, c'est un courage à la fois physique et moral qui permet de garder ses idées, de résister non seulement à la force, à l'intimidation, à l'échec politique mais aussi aux effets éventuellement pernicieux de la réussite, de la richesse et des honneurs.

Nguyễn Hiến Lê, dans un livre en vietnamien consacré à Mencius rapporte que ce passage était particulièrement aimé des lettrés vietnamiens qui le connaissaient par cœur ; il considère que ce texte concis et fort a contribué à forger la volonté de nombreux révolutionnaires pendant la période de la domination française au Vietnam.

Le paragraphe 7.A.9 contient également les expressions « *De zhi* » et « *Bu de zhi* » ; son contenu est similaire à celui du § 3.B.2 : dans la misère, l'échec, ne pas perdre le sens du juste et s'occuper à se perfectionner ; dans la réussite, ne pas s'éloigner de la Voie et aider le monde entier à s'améliorer.

Dans beaucoup de cas, notamment chez les penseurs ou lettrés de tendance confucéenne, lorsque les expressions « *De zhi* », « *Bu de zhi* » sont utilisées, l'ambition dont il s'agit est celle de parvenir à une situation politique ou administrative assez importante permettant de mettre en pratique, sur un territoire ou un domaine plus ou moins vaste, ses idées sur la morale, sur l'organisation de la société, du pays etc... Bien entendu, cette ambition va de pair avec l'aspiration d'appliquer ces mêmes idées à sa vie personnelle.

C'est l'existence d'une ambition extérieure et d'une aspiration personnelle concordantes qui permet à une personne, lorsqu'elle ne parvient pas à réaliser son ambition politique, de poursuivre sa voie sur le versant de sa vie personnelle.

Paragraphe 4.B.1

Dans ce paragraphe l'expression : « *De zhi* » est appliquée à l'empereur légendaire Shun et au roi Wen. Ce texte dit que ces deux habitants d'au-delà des frontières (des *Yi* 夷, considérés comme non-chinois et même barbares), l'un de l'Est, l'autre de l'Ouest, vivaient à des endroits distants de plus de mille lieues, à

des époques séparées par plus de mille ans ; et pourtant une fois leur *zhi* réalisé, ils ont exercé sur les Pays Centraux des actions parfaitement concordantes ; saint postérieur ou saint antérieur, les règles qu'ils appliquaient étaient identiques. Pour la présente étude, un point intéressant à noter est que l'objectif du *zhi* n'est guère limité ; un homme ordinaire peut très bien viser la position suprême dans l'empire et aspirer à devenir un saint-roi.

Paragraphe 7.B.34

Dans ce paragraphe l'expression « *De zhi* » est utilisée trois fois avec le pronom de la 1^{ère} personne du singulier: 我得志, « *Wo de zhi* » (« Je réalise mon ambition ») ; Mencius commença par dire que quand on parle aux grands de ce monde, il faut voir leur petitesse et ne pas se laisser impressionner par leur pompe ; il cite ensuite successivement : les palais des grands, leurs banquets avec des centaines de serviteurs, de femmes, leurs beuveries, leurs parties de chasse, leur suite de mille chars pour conclure à chaque fois : « Je n'ai rien à faire avec cela, si je réalise mon ambition » ; le paragraphe se termine par : « En moi, tout est règles des Anciens, comment pourrais je être impressionné ? ».

e) 食志, 养志 (§ 3.B.4, 4.A.19)

« *Shi zhi* », « *Yang zhi* »

L'expression 食志 « *Shi zhi* » est utilisée 3 fois au § 3.B.4 et signifie : rémunérer l'intention (de quelqu'un) ; la discussion portait sur le point de savoir s'il faut rémunérer ou pas l'intention d'un artisan, d'un lettré... ; Mencius considérait que dans une société les échanges sont nécessaires et qu'il faut rémunérer le résultat que quelqu'un vous apporte par son travail (食工 « *Shi gong* ») et non pas son intention, qui n'a rien à voir dans ce domaine. Ce point de vue, assez moderne au point de vue économique, mérite d'être noté.

L'expression 养志 « *Yang zhi* », dans laquelle 志 *zhi* a le sens large de cœur se trouve au paragraphe 4.A.19 ; ce passage compare le cas d'un fils qui se contente, avec de la viande et du vin, de nourrir la bouche et le corps de son père à celui d'un autre qui, non seulement pourvoit aux besoins matériels de son père mais en plus lui témoigne beaucoup d'égards et de respect, ce faisant il lui nourrit aussi le cœur.

f) 害志, 逆志 (§ 5.A.4)

« *Hai zhi* », « *Ni zhi* »

Ces deux expressions « *Hai zhi* » (nuire au sens et à la visée du texte) et « *Ni zhi* » (aller au devant du sens et de la visée du texte pour les accueillir) se trouvent dans un célèbre passage du § 5.A.4, relatif à la façon de lire un poème :

故说诗者, 不以文害辞, 不以辞害志; 以意逆志, 是为得之。

« *Gu shuo shi zhe, bu yi wen hai ci, bu yi ci hai zhi ; yi yi ni zhi, shi wei de zhi.* »

« C'est pourquoi, celui qui parle des poèmes ne doit pas s'attacher aux mots et nuire à la parole, s'attacher à la parole et nuire au sens et à la visée (de l'œuvre) ; c'est en allant, par sa pensée, au devant de ce sens et de cette visée que l'on parvient à les obtenir. »

g) 专心致志 (§6.A.9)

« *Zhuan xin zhi zhi* »

Soit :

« Concentrer son cœur et pousser sa détermination (son *zhi*) au plus haut point. »

Cette expression est utilisée au paragraphe §6.A.9 ; Mencius y disait qu'il ne fallait pas s'étonner du manque de sagesse et de capacité d'un roi qui ne le voyait que rarement et qui, le reste du temps, était entouré de courtisans flatteurs ; il prenait ensuite l'exemple de l'apprentissage du jeu d'échecs et considérait que si l'on ne concentre pas son cœur et ne pousse pas sa détermination au plus haut point, on ne peut apprendre ce jeu, même avec comme professeur le plus grand joueur du royaume.

h) 苦其心志 (§6.B.15)

«*Ku qi xin zhi*»

Cette expression qui signifie « mettre à rude épreuve le cœur et la détermination de quelqu'un » se trouve dans la phrase : « Ainsi lorsque le Ciel va conférer une charge importante à quelqu'un, il commence par mettre à rude épreuve son cœur et sa détermination, soumettre à la peine ses tendons et ses os, affamer son corps... ».

i) 有伊尹之志 (§7.A.31)

«*You Yi Yin zhi zhi*»

Soit : « Avoir le *zhi* de Yi Yin. »

Yi Yin, grand ministre qui a beaucoup aidé Tang le fondateur de la dynastie des Shang, a relégué son jeune souverain Taijia (petit fils de Tang) à Tong parce que ce dernier a renversé les règles de Tang ; après trois ans Taijia est devenu sage et Yi Yin l'a rétabli à Bo, capitale des Shang. Rappelant cette histoire, Gongsun Chou a demandé à Mencius : « Un sage qui est au service d'un prince qui n'est pas sage, peut-il le reléguer? ». Réponse de Mencius : « Il le peut s'il a le *zhi* (l'objectif) de Yi Yin ; sans le *zhi* de Yi Yin ce serait de l'usurpation ».

Ce passage donne une illustration du fait que le *zhi* est aussi caractérisé par le contenu de l'ambition, de l'objectif qui peut être plus ou moins noble, désintéressé, plus ou moins sincère.

j) 尚志 (§7.A.33)

«*Shang zhi*»

« Elever son *zhi* (ses aspirations) »

Dian, un des fils du roi de Qi demanda : « Quelle est l'occupation d'un gentilhomme ? », Mencius répondit : « Elever ses aspirations ». Prié par le prince d'explicitier ce qu'il entendait par « Elever ses aspirations », Mencius répondit qu'il suffisait de pratiquer la vertu d'humanité (*ren*, 仁) et le sens du juste (*yi*, 义).

5.2.2.4 Les caractères Zhi 志 dans des structures de type : 有+verbe+志

Une expression de cette forme a le sens de : Avoir (prendre) la résolution de faire quelque chose, cette action étant définie par le verbe qui précède *zhi* 志.

有归志，有去志 (§2.B.12, 2.B.14)

«*You gui zhi*», «*You qu zhi*»

Soit:

« Avoir la résolution de rentrer », « Avoir la résolution de quitter ».

Les deux paragraphes 2.B.12 et 2.B.14 ont trait à la visite que Mencius a rendue au roi de Qi ; Mencius a été déçu par le roi qui ne l'a pas non plus retenu ; les deux expressions ci-dessus lui ont servi pour exprimer sa résolution de rentrer (chez lui), de quitter (Qi). L'interprétation de ces deux expressions ne pose pas de problème particulier ; *zhi* 志 est complément du verbe *you* 有 et les deux verbes *gui* 归 et *qu* 去 servent de déterminant à *zhi* 志.

有立志 (§ 5.B.1 , 7.B.15)

«*You li zhi*»

Dans le *Mengzi* l'expression binaire 立志 («*li zhi*») est toujours précédée par le verbe 有 (*you*) formant ainsi l'expression 有立志 («*you li zhi*») qu'on retrouve deux fois aux paragraphes 5.B.1 et 7.B.15 ; ceux-ci parlent de Bo Yi (et de Liuxia Hui) en termes élogieux avant de conclure :

故闻伯夷之风者，顽夫廉，懦夫有立志¹⁸。

«*Gu wen Bo Yi zhi feng zhe, wan fu lian, nuo fu you li zhi.* »

Avec le sens donné à une expression de type: 有+verbe+志 tel qu'il est présenté ci-dessus, ce passage peut être rendu par :

« C'est pourquoi, après avoir entendu parler du comportement (exemplaire) de Bo Yi, les cupides deviennent intègres et les faibles **ont** (prennent) **la résolution de se dresser** (de s'établir, d'exister). »

Cette phrase est traduite de façon un peu différente dans différentes traductions du *Mengzi* en langues occidentales ou en chinois moderne ; ainsi nous avons :

S. Cuvreur : « Le récit des actions de Po i rend sages (et désintéressés) les hommes insensés (et cupides) ; il inspire des résolutions courageuses aux cœurs les plus timides » ;

A.Lévy : « C'est pourquoi le style de vie de Boyi rendrait honnêtes les plus corrompus, déterminés les plus pusillanimes » ;

J. Legge : “*Therefore when men now hear the character of Po-i the corrupt become pure, and the weak acquire determination*” ;

D.C. Lau : “*Hence, hearing of the way of Po Yi, a covetous man will be purged of his covetousness and a weak man will become resolute*”.

Lu Guoyao et Ma Zhiqiang fournissent pour le dernier membre de la phrase : 懦夫有立志, la traduction suivante en chinois moderne :

..., 懦弱的人能立志了。

«..., *nuo ruo de ren neng li zhi le*»

Soit :

« (C'est pourquoi, une fois qu'ils ont entendu parler de la vertu, de la fermeté d'âme de Bo Yi) ...les faibles peuvent établir leur détermination. »

Tout se passe comme si ces cinq traductions avaient remplacé les trois caractères 有立志 «*you li zhi*» par l'une **ou** l'autre des deux expressions binaires bien connues:

¹⁸ On trouve cette phrase dans les deux paragraphes 5.B.1 et 7.B.15

有志 «*you zhi*» (« avoir la détermination » ou « prendre une résolution ») ;
立志 «*li zhi*» (« mettre sur pied sa détermination »)

sans vraiment chercher à traduire l'expression complète 有立志 «*you li zhi*» avec ses deux verbes 有 et 立.

Seul **Yang Bojun** a essayé de traduire les deux verbes 有 et 立, ce qui a donné, pour le dernier membre de la phrase, la traduction suivante en chinois moderne :
..., 懦弱的人也都有独立不屈的意志了。

« ..., *nuo ruo de ren ye dou you du li bu qu de yi zhi le.* »

Soit :

« (C'est pourquoi, une fois qu'ils ont entendu parler de la vertu, de la fermeté d'âme de Bo Yi)..., les faibles tous ont leur indépendante et inébranlable résolution. »

Cette traduction fait de *zhi* 志 le complément du verbe *you* 有 et fait jouer au verbe 立 *li* le rôle d'un déterminant de *zhi* 志 ; ce choix est concordant, sur le plan structurel, avec la proposition faite au début du présent paragraphe.

Les discussions ci-dessus montrent que l'expression 立志 «*li zhi*» peut avoir comme sens :

-établir son *zhi* (志 *zhi* est complément de 立 *li*),

-la résolution (le *zhi*) de se dresser, d'exister, de s'établir (立 *li* est déterminant de 志 *zhi*).

Comme dans le *Mencius*, l'expression 立志 «*li zhi*» est précédée par le verbe 有 *you* (avoir), le choix du deuxième sens ci-dessus paraît le plus naturel .

Ces deux sens sont-ils compatibles? Une réponse positive est raisonnable ; en effet, supposons que c'est le premier sens qui est adopté, dans ce cas 立志 «*li zhi*» signifierait : établir sa détermination ; mais cette détermination n'a pas comme objet une chose quelconque, elle concernerait plutôt un sujet important tel que le type d'homme ou de femme qu'on veut devenir ou un projet auquel on veut consacrer au moins une partie de sa vie. Dans un tel contexte, les deux sens « **établir son *zhi*** » et « (avoir) **le *zhi* de se dresser** (d'exister, de s'établir) » sont concordants et l'un implique l'autre.

Notre hypothèse est que, dans le *Mencius*, 立志 «*li zhi*» a formellement le sens de: « (avoir) **le *zhi* de se dresser** » ; comme ce sens est concordant avec l'autre sens : « **établir son *zhi*** », leur coexistence ne posait pas de problème et à la longue, l'usage a donné la préférence au sens « **établir son *zhi*** » pour l'expression 立志 «*li zhi*», lorsque celle-ci est utilisée seule.

Le sens des paragraphes 5.B.1 et 7.B.15 est donc clair : mis au courant du comportement des hommes exemplaires, même des êtres humains les plus faibles peuvent prendre la résolution de se dresser (de s'établir, d'exister). Cette interprétation est confortée par le §7.A.1 dans lequel Mencius propose d'**établir sa destinée** :

Mencius dit : « Celui qui exerce à fond les capacités de son cœur connaît sa propre nature. Connaissant sa nature, alors il connaît le Ciel. Préserver son cœur, nourrir sa nature, c'est ainsi qu'on sert le Ciel. Être frappé d'une mort prématurée ou jouir d'une longue vie, cela ne nous fait pas tergiverser, **c'est en cultivant sa personne dans l'attente de cela (l'issue) qu'on établit son existence, sa destinée** (*li ming* 立命). »

Ce dernier paragraphe aborde la question des relations entre l'être humain et le Ciel ; il est proposé à l'être humain de s'occuper de soi (préserver son cœur, nourrir sa nature) et **ainsi par la même occasion servir le Ciel** ; de plus l'emploi de l'expression « *li ming* » 立命 (« établir sa destinée ») donne un rôle très actif à l'être humain dans la gestion de sa vie ; il n'a pas à subir de façon fataliste les décrets du Ciel. Pour que les choses soient claires, le paragraphe suivant 7.A.2 dit d'abord que celui qui connaît le destin ne se met pas sous un mur élevé menaçant ruine puis il introduit les notions de destin correct et de destin incorrect.

5.2.2.5 Les caractères Zhi 志 dans des structures de type : 志于+nom ou verbe

Ces structures de type : 志于+nom sont déjà rencontrées dans les *Entretiens* de Confucius ; elles gardent les mêmes sens dans le *Mencius* ; dans cette oeuvre on trouve en plus une expression : 志于+verbe avec un sens similaire.

志于仁 (§4.A.9, §6.B.9)

« *Zhi yu ren* »

Soit :

« Mettre son *zhi* (sa détermination) dans (la pratique de) la vertu d'humanité. »

Dans ces deux paragraphes, Mencius s'est montré particulièrement sévère envers les princes de son époque et envers ceux qui les servent.

Le paragraphe 4.A.9 commence par rappeler les cas de Jie et de Zhou, deux célèbres tyrans de l'histoire de Chine, qui ont perdu l'empire parce qu'ils ont perdu les peuples ; il énonce ensuite une règle simple : pour gagner l'empire il faut gagner les peuples, pour gagner les peuples il faut gagner leur cœur ; pour gagner leur cœur il faut accumuler pour eux ce qu'ils désirent et ne pas leur faire ce qu'ils détestent ; le texte se poursuit : les peuples vont à la vertu d'humanité comme l'eau coule vers le bas ; si, à présent, parmi les princes de l'empire il y en avait un qui aimât la vertu d'humanité, les autres pousseraient vers lui les peuples et il serait Roi même s'il ne le voulait pas ; ceux qui, à présent, aspirent à la royauté ressemblent à un malade atteint depuis sept ans et qui est à la recherche d'une armoise vieille de trois ans, chose qu'il est impossible d'avoir à temps si elle n'est pas prévue à l'avance ; **ne pas mettre sa détermination dans la pratique de la vertu d'humanité, c'est connaître toute sa vie peines et humiliations, c'est s'enfoncer dans la mort.**

Le paragraphe 6.B.9 dit : à présent, tous ceux qui servent les princes prétendent qu'ils peuvent enrichir leur prince ; les bons ministres d'aujourd'hui seraient, dans les temps anciens, considérés comme **des brigands vis-à-vis du peuple** ; vouloir enrichir un prince qui ne se tourne pas vers la Voie, **qui ne met pas sa détermination dans la pratique de la vertu d'humanité**, c'est vouloir enrichir un tyran comme Jie ; il en est de même quand on veut, par des alliances et des guerres, renforcer la puissance d'un tel prince ; celui qui suit les pratiques d'aujourd'hui, sans changement dans les mœurs, ne tiendrait pas une matinée, même si on lui donnait l'empire .

On retrouve dans ces deux paragraphes des idées chères à Mencius :

- si tout le monde, de haut en bas, ne cherche que son intérêt, son avantage (*li* 利), alors tout marchera mal ;

- il faut par contre pratiquer la vertu d'humanité (*ren* 仁) et le sens du juste (*yi* 义) et cela suffit .

C'est ainsi qu'il a répondu au roi Hui de Liang qui lui a demandé, lors d'une rencontre, s'il a quelque chose à proposer dans l'intérêt de son royaume (§1.A.1). Non seulement Mencius considère que pour être un homme de bien il ne faut pas être animé par l'idée de son propre intérêt ou de celui de son camp mais par l'adoption et la pratique de vertus altruistes ; ceci est tout à fait normal dans la mesure où cela revient simplement à avoir une conduite morale ; ce qu'il postule en plus c'est qu'une telle conduite est très efficace sur le plan politique notamment pour les souverains et les princes.

Par ailleurs, le paragraphe 4.A.9 qui accorde une grande importance au peuple est à rapprocher du § 7.B.14 dans lequel Mencius a dit : « Le peuple est précieux, les autels de la terre et du millet viennent après, le souverain pèse peu. »

志于道 (§7.A.24)

« *Zhi yu dao* »

« Mettre son *zhi* (sa détermination) dans (la pratique de) la Voie »

Le paragraphe 4.B.18 utilise l'image de l'eau d'une source qui coule sans arrêt, jour et nuit, remplit les cavités avant de continuer d'avancer pour finalement se déverser dans la mer ; il conclut ensuite que ce qui possède un fond, une racine ressemble à cette eau de source.

Le paragraphe 7.A.24 reprend l'image de l'eau qui remplit les cavités avant d'avancer pour conclure qu'un homme de bien qui met **sa détermination dans la pratique de la Voie**, ne peut atteindre son but sans un certain niveau d'accomplissement préalable.

志于彀 (§6.A.20)

« *Zhi yu gou* »

« Mettre son *zhi* (sa détermination) dans l'action de tendre au maximum son arc. »

Ce paragraphe 6.A.20 présente deux cas d'enseignement d'un art : en enseignant le tir à l'arc, Yi (un archer légendaire) mobilisait toute sa **détermination pour tendre au maximum son arc**; ses élèves faisaient de même ; un maître charpentier, enseignant son art, utilisait l'équerre et le compas ; ses élèves faisaient de même.

Il est possible de noter que ce paragraphe aborde deux facteurs de réussite dans des actions humaines : la détermination pour vaincre une résistance, une difficulté rencontrée (cas du tireur à l'arc) et l'utilisation d'outils adéquats (cas du charpentier).

5.2.2.6 Structures diverses.

子何以其志为哉 (§ 3.B.4)

« *Zi he yi qi zhi wei zai* »

Soit :

« Qu'avez-vous à faire avec leur intention ? ».

La discussion portait sur le fait s'il fallait rémunérer l'intention du travailleur ou le résultat de son travail. Peng Geng soutint que le charron et le charpentier fabriquaient des roues et des chars avec l'intention de gagner leur vie ; Mencius lui répondit : « **Qu'avez-vous à faire avec leur intention ?** Si, par leur travail, ils vous apportent un résultat intéressant, alors vous devez les nourrir selon vos possibilités. » (Voir §5.2.2.3 ci-dessus).

志士 (§ 3.B.1 et 5.B.7)

« *Zhi shi* »

« Homme avec des aspirations élevées »

Cette expression binaire dans laquelle *zhi* 志 joue le rôle d'un qualificatif est utilisée deux fois aux paragraphes 3.B.1 et 5.B.7 dans des phrases identiques.

Ainsi au paragraphe 3.B.1, Chen Dai incita Mengzi à aller voir les grands vassaux ; le maître répondit à son disciple en rappelant l'histoire du duc Jing de Qi qui, voulant aller à la chasse, fit convoquer son gardien des parcs avec un fanion à plumes ; ce dernier ne venait pas, le duc a voulu le mettre à mort ; Mencius rappela le commentaire de Confucius sur cet incident, un commentaire fort élogieux pour le gardien des parcs : « Un **homme avec des aspirations élevées** n'oublie pas qu'il peut mourir sans sépulture, son corps jeté dans un fossé ou un cours d'eau ; un officier courageux n'oublie pas qu'il peut avoir la tête tranchée » et expliqua que le gardien ne s'était pas rendu à la convocation du duc parce que celle-ci n'était pas correcte (le duc avait utilisé un étendard à plumes destiné à convoquer un grand préfet pour appeler un gardien de parcs, alors que dans ce dernier cas un bonnet de peau aurait suffi) et demanda : « Que faut-il penser de quelqu'un qui se rend chez de grands vassaux sans attendre une convocation . »

5.2.3 Conclusions partielles

A partir des principes établis dans *Les Entretiens* de Confucius (place centrale et autonomie du *zhi* notamment) le *Mencius* a bien développé cette idée tant sur le plan théorique que pratique :

-pour cet ouvrage, le *zhi*, qui se situe au niveau de l'intention, commande au souffle qui correspondrait à l'énergie vitale physique mais aussi aux sentiments, aux affects ; commandant au souffle, il assure la cohérence interne du cœur ; cette relation n'est pas à sens unique, le souffle peut réagir sur le *zhi* et le texte insiste beaucoup sur la nécessité de ne pas faire violence au souffle ;

-le *Mencius* n'est pas revenu sur l'autonomie du cœur, déjà établie dans *Les Entretiens* de Confucius, mais il a introduit l'utilisation du verbe *li* 立 (établir, se dresser, s'établir) avec le caractère *zhi* 志 et le caractère *ming* 命 ; *Li zhi* 立志 peut signifier :

a) soit : établir sa résolution,

b) soit : la résolution de se dresser, de s'établir;

comme le *Mencius* utilise ensemble les trois caractères 有立志 (*you li zhi*), expression qui signifient : avoir la résolution de s'établir, c'est donc le sens b) qui est utilisé ; par la suite, *li zhi* 立志 sera utilisé aussi dans le sens a), probablement

très tôt, car le sens b) : résolution de s'établir englobe nécessairement le sens a) ; par ailleurs, le *Mencius*, au § 7.A.1 a aussi invité le lecteur à établir sa propre destinée (*li ming* 立命), démarche bien plus forte que l'établissement de la résolution et qui doit l'englober ;

-il a aussi développé l'idée de *yong* 勇 (force du cœur, courage), force qui permet de mettre en pratique cette autonomie ; un *zhi* appuyé d'un côté sur un souffle non lésé et de l'autre sur des valeurs solides (telles que la droiture, le sens du juste) peut conférer à la personne qui le possède le courage du sage (« *da yong* » 大勇, « grande force du cœur ») ; une pratique continue de ces valeurs peut conduire à l'état de souffle débordant qui correspondrait à une cohérence interne complète dont une des conséquences serait justement cette grande force du cœur ; le texte donne aussi quelques autres conseils pour renforcer son *zhi*: concentrer son cœur, tremper son caractère par des épreuves ;

-pour le *Mencius* l'objet du *zhi* n'est pas limité : tout un chacun peut aspirer à devenir un Sage Empereur comme Yao ou Shun ;

-un passage important du texte rappelle qu'il existe de façon assez courante, notamment chez les disciples confucéens (mais pas seulement), un objectif de vie à deux composantes: une aspiration de perfectionnement personnel et une ambition politico-administrative; ce couple d'objectifs complémentaires, le premier étant considéré comme nécessaire au second, permet, en cas d'échec sur le plan politico-administratif, de se replier sur celui du perfectionnement personnel, de chercher à renforcer sa détermination, de retrouver un second souffle et éventuellement de repartir;

-sur un autre plan, le texte a aussi utilisé le caractère *zhi* 志 pour évoquer l'intention d'un poème ; il conseille, quand on lit un poème, d'aller au devant de cette intention afin de l'accueillir ; c'est de cette façon qu'on peut l'obtenir.

5.3 Le Grand apprentissage (大学, « *Da xue* »).

5.3.1 Généralités.

Le Grand apprentissage (大学 « *Da xue* ») est un des chapitres du *Traité des Rites* (*Li ji*) ; il forme avec *Les Entretiens* de Confucius, le *Mencius* et le *Zhong yong*, les Quatre Livres, célèbre corpus canonique depuis Zhu Xi (1130-1200), grand lettré confucéen de la dynastie des Song du sud.

La date de la compilation du *Traité des Rites* est incertaine ; elle se situe peut être au cours des 3^{ème}, 2^{ème} siècles avant J.C.

Ce texte est attribué à Zeng Zi 曾子 (Maître Zeng, 5^{ème} siècle avant J.C.), disciple de Confucius. Il comprend, selon le découpage et les commentaires de Zhu Xi, un texte principal de 205 caractères constitué de paroles de Confucius relatées par Zeng Zi et des commentaires de ce dernier.

Pour étudier ce texte nous avons consulté les ouvrages : *The Chinese Classics in five volumes* de James Legge (déjà cité), *Les quatre Livres* de Séraphin Couvreur

(déjà cité), *Les treize Classiques annotés de la main de Huang Kan* (en chinois classique, déjà cité), *Chapitres et phrases des Quatre Livres rassemblés et commentés* de Zhu Xi (en chinois classique), *Li jing* (*Livre canonique des Rites*) de Li Angang (en chinois classique avec traduction en chinois moderne) ; sous ce titre l'ouvrage comprend en fait *Le Grand apprentissage*, le *Zhong yong* et 13 autres chapitres du *Traité des Rites*.

5.3.2 Le texte principal.

Le texte principal n'utilise pas de façon explicite le caractère *zhi* 志, mais plusieurs de ses passages sont fort intéressants pour ce thème.

5.3.2.1 L'ouverture : « *Que faire de sa vie ?* »

Dès son ouverture le texte principal du *Grand apprentissage* aborde ce problème de fond « Que faire de sa vie ? » et apporte une réponse générale susceptible de différentes déclinaisons. C'est un sujet qui, dans *Les Entretiens* de Confucius, a fait l'objet de deux conversations entre Confucius et des disciples, conversations au cours desquelles chacun a parlé de son *zhi* (*Les Entretiens* de Confucius §V.26 et § XI.24).

Le texte commence ainsi :

大学之道，在明明得，在亲民，在止于至善。
知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。

« *Da xue zhi dao, zai ming ming de, zai qin min, zai zhi yu zhi shan.*
Zhi zhi er hou you ding, ding er hou neng jing, jing er hou neng an, an er hou neng lü, lü er hou neng de. »

Soit :

« La Voie du Grand apprentissage consiste à faire briller les illustres vertus, à être proche du peuple¹⁹ et à demeurer dans le bien suprême.

Savoir où demeurer permet de se déterminer, une fois la détermination prise on peut connaître le repos, connaissant le repos on se calme, une fois calmé on peut réfléchir et par la réflexion on peut trouver. »

La première phrase de cette magnifique ouverture propose trois objectifs fort élevés et il est possible de considérer qu'ils sont résumés dans le dernier d'entre eux: « demeurer dans le bien suprême ». La seconde phrase constitue une incitation faite au grand apprenant à « se déterminer » en prenant comme objectif de vie : «demeurer dans le bien suprême » ; au lieu d'utiliser le caractère *zhi* 志, l'auteur a écrit : 知止而后有定 « *Zhi zhi er hou you ding* » soit : «Savoir où demeurer permet de se déterminer » ; Zhu Xi en commentant cette phrase a écrit : 知之，则志有定向. « *Zhi zhi, ze zhi you ding xiang.* », soit « Savoir cela et le

¹⁹ Zhu Xi, s'appuyant sur l'avis de son maître Cheng Yi, a proposé de lire « xin min » 新民 = « renouveler le peuple » à la place de « qin min » 亲民 = « être proche du peuple ».

zhi 志 aura son orientation déterminée », cela signifie que le *zhi* 志 est établi ; le verbe « savoir » utilisé ici pour la traduction n'implique pas seulement une simple connaissance, il signifie aussi: être conscient de la valeur, de la portée de certaines choses. Cette deuxième phrase de l'ouverture souligne aussi l'intérêt de l'établissement du *zhi* ; il permet à l'être humain de sortir de l'indécision, de pouvoir réfléchir calmement à ce qu'il convient de faire pour réaliser son objectif de vie.

Les commentaires classés dans les chapitres 1 à 3 consistent essentiellement en citations du *Livre des Odes* et du *Livre des Documents* visant à illustrer les trois objectifs proposés. Celles du chapitre 2 sont en relation avec les idées : se renouveler (conseil destiné à un souverain), faire un nouveau peuple (conseil donné à un prince de faire de telle sorte qu'un peuple qui vient d'être conquis devienne fidèle à la nouvelle dynastie), mandat nouveau (pour une dynastie) ; ces citations peuvent être considérées comme des indices favorables à la proposition faite par Zhu Xi de lire « *xin min* » 新民 = renouveler le peuple » à la place de « *qin min* » 亲民 = être proche du peuple » mais n'en constituent pas des arguments décisifs, d'autant plus que l'objectif : « renouveler le peuple » est déjà bien contenu dans le premier objectif : « faire briller les illustres vertus ».

5.3.2.2 Distinguer la racine et les branches terminales. Savoir ce qui doit venir avant et ce qui doit venir après.

Le texte continue par un conseil donné au grand apprenant sur la nécessité de bien distinguer le principal de l'accessoire, ce qui doit venir avant de ce qui doit venir après:

物有本末；事有终始。知所先后则近道矣。

« *Wu you ben mo; shi you zhong shi . Zhi suo xian hou ze jin dao yi.* »

Soit:

«Les choses ont leur racine et leurs branches terminales; les événements ont leur début et leur fin. Savoir ce qui doit venir avant, ce qui doit venir après, c'est être proche de la Voie.»

Il convient de noter que le texte souligne l'importance des deux aspects :

-l'aspect « Racine, Branches terminales » (« *Ben, mo* » 本末), qui concerne le caractère plus ou moins fondamental de quelque chose ;

-l'aspect « Avant, après » (« *Xian, hou* » 先后) qui concerne l'antériorité (ou la postérité) d'une chose par rapport à d'autres choses.

Il ne se limite pas à l'aspect : « Fondamental, accessoire » ; la deuxième phrase semble même donner plus de poids à l'aspect : « Antériorité, postériorité ».

Les commentaires consacrés au thème : « Racine et Branches terminales » contiennent le seul caractère *zhi* 志 du *Grand Apprentissage* ; nous aurons l'occasion d'y revenir.

5.3.2.3 Des objectifs classés selon une double hiérarchie.

Le passage suivant, particulièrement célèbre, introduit des aspirations de vie classées selon un degré d'extension décroissant de l'objet auquel se rapporte chaque aspiration : le monde (désigné par : « le dessous du ciel »), le pays, la

famille, la personne, le cœur de la personne... et en même temps selon une suite d'antériorités :

古之欲明明德于天下者，先治其国。欲治其国者，先齐其家。欲齐其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先诚其意。欲诚其意者，先致其知。致知在格物。

« *Gu zhi yu ming ming de yu tian xia zhe, xian zhi qi guo. Yu zhi qi guo zhe, xian qi qi jia. Yu qi qi jia zhe, xian xiu qi shen. Yu xiu qi shen zhe, xian zheng qi xin. Yu zheng qi xin zhe, xian cheng qi yi. Yu cheng qi yi zhe, xian zhi qi zhi. Zhi zhi zai ge wu.* »

Soit :

« Ceux qui, dans les temps anciens, voulaient faire briller, partout sous le ciel, les illustres vertus, commençaient d'abord par bien gouverner leur propre pays. Ceux qui voulaient bien gouverner leur pays, commençaient par mettre de l'ordre dans leur famille. Ceux qui voulaient mettre de l'ordre dans leur famille, commençaient par cultiver leur propre personne. Ceux qui voulaient cultiver leur personne, commençaient par rectifier leur cœur. Ceux qui voulaient rectifier leur cœur, commençaient par rendre authentique leur pensée. Ceux qui voulaient rendre authentique leur pensée, commençaient par développer au plus haut point leur savoir. Un tel développement du savoir dépend de l'examen des choses²⁰. »

L'utilisation par l'auteur de six phrases de type :

Ceux qui voulaient + « verbe d'action 1+complément d'objet 1 », **commençaient par** + « verbe d'action 2+complément d'objet 2 »

et une phrase (la dernière) avec la formulation :

« verbe d'action 1+complément d'objet 1 » **dépend de** (在 zai) « verbe d'action 2+complément d'objet 2 »

suggère que, pour le texte, les antériorités évoquées sont des **antériorités nécessaires** ; ainsi pour pouvoir bien gouverner son pays il faut d'abord parvenir à mettre de l'ordre dans sa famille ; **ces antériorités nécessaires, il n'y a rien dans le texte qui permet d'affirmer qu'elles sont aussi suffisantes** ; ainsi en reprenant l'exemple ci-dessus : celui qui parvient à mettre de l'ordre dans sa famille ne pourra pas forcément bien gouverner son pays. Par ailleurs, les phrases constituant ce passage sont grammaticalement indépendantes ; en se basant uniquement sur cette indépendance on peut dire que l'objet du verbe « vouloir » (yu 欲) de chacune des six phrases le contenant peut constituer pour le grand apprenant un objectif en soi et pas nécessairement et seulement un moyen pour atteindre l'objectif « plus étendu » qui le précède. Ainsi, à titre d'exemple, un homme du commun peut choisir comme objectif fondamental de réussir sa vie de famille ; les recommandations du texte lui demandent de viser aussi les objectifs « moins étendus » mais qui constituent des antériorités nécessaires à l'objectif qu'il a choisi : cultiver sa personne, rectifier son cœur, rendre authentique sa pensée, etc.... ; en revanche le texte ne lui demande pas de viser l'objectif plus étendu : bien gouverner son pays ; il peut le considérer comme trop ambitieux pour lui, ne pas le viser directement et se contenter de mettre de l'ordre dans sa famille, de cultiver sa personne, de rectifier son cœur... et sur le plan politico-administratif, de remplir loyalement ses devoirs envers son pays ; peut-être en faisant des efforts pour bien se conduire il sert déjà sa patrie.

²⁰ Le mot chose employé ici pour la traduction comprend aussi les sens de : situation, affaire, événement, comme quand on dit: « Les choses étant ce qu'elles sont... »

Dans le même ordre d'idée il est impossible de ne pas remarquer que l'auteur n'a pas utilisé le verbe « vouloir » (*yu* 欲) pour la rubrique : développement du savoir ; il n'a pas poursuivi **la série des six phrases** : « ceux qui voulaient... commençaient par... » et s'est contenté d'un constat : « Un tel développement du savoir dépend de l'examen des choses ». Ce traitement particulier semble suggérer que pour l'auteur le développement du savoir est certes une antériorité nécessaire mais il ne constitue pas forcément un objectif en soi.

Nous verrons plus loin un autre traitement particulier qui a pour effet de privilégier un des six objectifs explicitement énumérés par ce passage.

Les commentaires classés dans les chapitres 6 à 10 sont relatifs aux différentes idées exprimées dans ce passage ; les plus importants sont résumés ci-dessous :

- rendre authentique sa pensée c'est ne pas se duper soi-même ; il y a unité entre le cœur et le corps ; ce qui existe authentiquement à l'intérieur se manifeste à l'extérieur ; la vertu imprègne toute la personne ; le cœur étant détendu, le corps est à l'aise ;
- quand on dit : « Cultiver sa personne, cela dépend de la rectification de son cœur », cette idée peut être illustrée par l'exemple suivant : « Quand un homme est sous l'emprise de la colère, du ressentiment, de la crainte, de l'attachement, de l'inquiétude, de l'affliction, il ne peut être correct dans sa conduite. » ; quand le cœur est absent, on regarde sans voir, écoute sans entendre, mange sans reconnaître les saveurs ;
- les commentaires sur le thème : « Mettre de l'ordre dans sa famille, cela dépend de la culture de sa personne » insistent surtout sur le caractère partial de l'être humain qui subit l'influence de ses sentiments d'affection ou d'aversion, de vénération ou de mépris... ; on ne peut donc mettre de l'ordre dans sa famille sans cultiver d'abord sa propre personne ;
- sur le thème : « Avant de bien gouverner son pays, il est nécessaire de mettre d'abord de l'ordre dans sa famille », les commentaires mettent notamment en exergue la grande capacité d'influence de l'exemple : « Une famille pratique la vertu d'humanité et tout le pays aime à la pratiquer » ; ils soulignent aussi le fait que celui qui est incapable d'éduquer les membres de sa propre famille ne peut pas éduquer les autres ;
- sur le thème : « Apporter la paix au monde, cela dépend du bon gouvernement de son propre pays » les commentaires qui sont nombreux mettent surtout en valeur l'idée selon laquelle un prince sage, vertueux, qui privilégie le sens du juste et non l'intérêt, donne l'exemple au peuple et gagne l'affection des hommes ; quand on a les hommes, on a les terres...

Sur le **plan linguistique**, notons que dans ce passage pour exprimer une activité de type volitif, l'auteur a employé six fois le verbe *yu* 欲 = vouloir ; l'objet de ce verbe va depuis le désir de rendre authentique son intention jusqu'à celui de faire briller, partout sous le ciel, les illustres vertus ; nous sommes donc bien loin de la définition dépréciative du *Shuowen jiezi* (par Xushen, fin du 1^{er} siècle après J.C.) qui n'a retenu pour *yu* qu'un seul sens :

Yu 欲 = *Tan yu ye* 貪欲也 soit *Yu* = convoiter ou plus précisément convoiter les richesses.

Ce point confirme les résultats de l'étude des caractères *yu* 欲 du *Lunyu* qui tendent à montrer que la langue chinoise, outre le caractère *yao* 要 très utilisé

actuellement, dispose aussi du caractère *yu* 欲 pour désigner de façon neutre une activité de nature volitive.

5.3.2.4 Les mêmes objectifs dans une autre présentation.

Le passage suivant reprend les idées du passage qui vient d'être étudié mais dans l'ordre inverse et avec une formulation simplifiée:

物格而后知至。知至而后意诚。意诚而后心正。心正而后身修。身修而后家齐。家齐而后国治。国治而后天下平。

« *Wu ge er hou zhi zhi. Zhi zhi er hou yi cheng. Yi cheng er hou xin zheng. Xin Zheng er hou shen xiu. Shen xiu er hou jia qi. Jia qi er hou guo zhi. Guo zhi er hou tian xia ping.* »

Une traduction très proche du texte chinois donnerait :

« Les choses sont examinées et après le savoir est développé au plus haut point. Le savoir est développé au plus haut point et après la pensée est rendue authentique. La pensée est rendue authentique et après le cœur est rectifié. Le cœur est rectifié et après la personne est cultivée. La personne est cultivée et après la famille est ordonnée. La famille est ordonnée et après le pays est bien gouverné. Le pays est bien gouverné et après le dessous du ciel est en paix. »

Ce passage utilise sept fois de suite une formulation simple : «sujet 1+qualificatif 1 »+ **et après** (而后 *er hou*) + «sujet 2+qualificatif 2 » ;

de façon stricte, la seule chose qu'indique cette formulation c'est l'existence d'une antériorité ; grâce au passage étudié au paragraphe précédent, nous savons que ces antériorités sont nécessaires mais rien ne permet de dire qu'elles sont aussi suffisantes ; cependant certaines traductions telles que:

« L'ordre régnant dans la famille, la principauté est bien gouvernée » (Couvreur) ou « *Their families being regulated, their States were rightly governed* » (Legge) risquent de laisser comprendre que ces antériorités sont aussi suffisantes.

A notre avis, ce passage, à part le fait qu'il fait correspondre l'idée de « monde en paix » avec l'idée des «illustres vertus brillant dans le monde » ne peut modifier de façon importante le sens donné par le passage étudié au paragraphe précédent dont il n'est qu'une variante ; en effet le premier passage utilise six fois une formulation assez complète:

Ceux qui voulaient +« verbe d'action 1+complément d'objet 1 », **commençaient par** + « verbe d'action 2+complément d'objet 2 »

et une fois la formulation :

« verbe d'action 1+complément d'objet 1 » **dépend de** (在 *zai*) « verbe d'action 2+complément d'objet 2 ».

Six des dix chapitres de commentaires attribués à Zeng Zi se rapportent aux idées exprimées dans les deux passages ; deux de ces six chapitres, pour indiquer les idées auxquelles se rapportent les commentaires ont reproduit de façon presque exacte des membres de phrase utilisés dans le premier passage ; les quatre chapitres restant utilise, dans le même objectif l'autre formulation du premier passage : « verbe d'action 1+complément d'objet 1 » **dépend de** (在 *zai*) « verbe d'action 2+complément d'objet 2 ». Aucun des six chapitres n'utilise la formulation simple du second passage. Tout se passe donc comme si l'auteur n'avait pas considéré comme utile de reprendre pour le deuxième passage des commentaires déjà donnés pour le premier passage.

En conclusion, les antériorités évoquées dans ces textes sont des antériorités nécessaires et non suffisantes ; d'ailleurs si elles étaient nécessaires et suffisantes, il n'y aurait presque plus rien à dire car il suffirait que « les choses soient examinées » pour que la série des six états bénéfiques suivant y compris celui du « monde en paix » se réalisent automatiquement. L'apprentissage destiné à un être humain ne se réduit pas à l'examen des choses.

5.3.2.5 Conclusion du texte principal: chacun doit cultiver sa personne.

Le texte principal se termine ainsi :

自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。

其本乱而末治者，否矣。其所厚者薄而其所薄者厚，未之有也。

« *Zi tian zi yi zhi yu shu ren, yi shi jie yi xiu shen wei ben.*

Qi ben luan er mo zhi zhe, fou yi. Qi suo hou zhe bo er qi suo bo zhe hou, wei zhi you ye. »

Soit:

« Depuis le Fils du Ciel jusqu'aux hommes du peuple, tous doivent considérer comme base la culture de sa propre personne.

La cime et les branches terminales qui prospèrent alors que la racine souffre de désordres, cela n'est pas possible. Négliger ce qui est consistant et parvenir à faire du consistant à partir de l'inconsistant, cela ne s'est pas vu. »

Une contribution importante de cette conclusion réside dans la recommandation qui est faite de prendre **la personne** comme le niveau privilégié méritant le plus d'attention ; c'est elle, son perfectionnement qui constituent la première **fin en soi** incontournable; la rectitude du cœur, l'authenticité de la pensée restent très importantes mais en tant que sous-objectifs alors que le développement du savoir semble être considéré comme un moyen indispensable ; en ce qui concerne les autres objectifs: l'ordre dans la famille, le bon gouvernement du pays, la paix dans le monde, ce sont des objectifs extérieurs à la personne, plus étendus, objectifs que l'on peut viser une fois la solidité de la base constituée par la personne elle-même est assurée.

5.3.3 Le caractère zhi 志 du Grand apprentissage.

Le seul caractère *zhi* 志 du *Grand apprentissage* se trouve dans le très court chapitre 4 des commentaires qui se rapporte au passage du texte principal traitant du couple « *Ben* 本 *Mo* 末 » = « Racine et branches terminales » ou « Le principal et l'accessoire » ou « Le fondamental et l'insignifiant »:

物有本末；事有终始。知所先后则近道矣。

« *Wu you ben mo; shi you zhong shi. Zhi suo xian hou ze jin dao yi. »*

Soit:

« Les choses ont leur racine et leurs branches terminales; les événements ont leur début et leur fin. Savoir ce qui doit venir avant, ce qui doit venir après, c'est être proche de la Voie. »

Il comprend une citation des *Entretiens* de Confucius (§XII.13) suivie d'un commentaire de Zeng Zi :

子曰：听讼，吾犹人也。必也使无讼乎。

无情者，不得尽其辞。大畏民志，此谓知本。

Zi yue: « Ting song, wu you ren ye. Bi ye shi wu song hu »

« Wu qing zhe, bu de jin qi ci. Da wei min zhi, ci wei zhi ben. »

Soit:

Le Maître dit: « Ecouter les parties plaider leur cause (et instruire un procès), je suis comme les autres. Ce qui est nécessaire, c'est faire de telle sorte qu'il n'y ait plus de procès . »

« Ceux qui n'ont pas les faits (pour eux) ne pourront pas pousser jusqu'au bout leur déposition (non fondée). Inspirer un grand respect (une crainte révérentielle) dans le **cœur** (*zhi* 志) du peuple, cela s'appelle connaître la racine. »

Le caractère *zhi* 志, semble être utilisé ici avec le sens de *xin* 心=cœur.

Sur le contenu du passage, il convient de remarquer qu'il existe un certain décalage entre la parole de Confucius citée et le commentaire qui la suit. En effet le texte du paragraphe XII.13 des *Entretiens* de Confucius montre clairement qu'il considère que ce qui est vraiment souhaitable, ce qui est le principal, c'est bien de ne plus avoir de procès, alors qu'instruire des procès les uns après les autres, ne serait que l'accessoire. Comment faire pour ne plus avoir de procès ou au moins pour les rendre plus rares ? Dans ce chapitre XII très orienté vers l'art de gouverner, Confucius a beaucoup insisté sur la vertu d'humanité, le sens du juste et la grande influence que la vertu des dirigeants peut exercer sur le peuple ; il n'est donc pas déraisonnable d'admettre que Confucius a pensé à l'harmonie sociale, conséquence d'une administration exemplaire, qui pourrait contribuer à faire diminuer à la source, les conflits eux-mêmes et par la même occasion les procès. De son côté, le texte du commentaire étudié ici semble viser d'abord à décourager les plaideurs dont la cause serait insuffisamment fondée ; il parle aussi d'inspirer , dans le cœur du peuple, un grand respect, une crainte révérentielle ; Zhu Xi, dans son commentaire, considère qu'une fois que brillent les illustres vertus du saint, cette crainte révérentielle existera de façon naturelle chez le peuple ; en visant, en premier lieu, à décourager les mauvais plaideurs, en parlant d'inspirer au peuple, même de façon naturelle, une crainte révérentielle, les commentaires du chapitre 4 semblent donner une interprétation étriquée de la parole de Confucius.

5.3.4 Conclusions partielles.

Le *Grand apprentissage* propose plusieurs exemples concrets de plans de vie qui correspondent à des projets qu'on peut adopter lorsqu'on établit son *zhi*. Ils concernent tous l'être humain depuis le perfectionnement de l'individu jusqu'à la paix dans le monde. Ces sujets ne manquent pas d'attraits dès lors qu'on considère les mystères de la personne humaine, de son cœur et de ses relations avec ses semblables.

5.4 L'Application constante de la centralité (中庸 « *Zhong yong* »)

5.4.1 Généralités.

Comme *Le Grand apprentissage* (*Da xue*), *L'Application constante de la centralité* (*Zhong yong*) est un des chapitres du Traité des 'Rites' (*Li ji*) ; ils forment avec *Les Entretiens* de Confucius et le *Mencius* les « Quatre Livres », célèbre corpus canonique depuis Zhu Xi (1130-1200).

La date de la compilation du *Traité des 'Rites'* est incertaine ; elle se situe peut-être au cours des 3^{ème}, 2^{ème} siècles avant J.C.

Ce texte est attribué à Zi Si 子思, petit-fils de Confucius formé par Zeng Zi 曾子. Pour l'étudier nous avons consulté, outre les ouvrages déjà cités lors de l'étude du *Grand Apprentissage*, l'ouvrage *Zhong Yong ou La Régulation à usage ordinaire* de François Jullien ainsi que la traduction avec introduction et annotations par Rémi Mathieu dans *Philosophes confucianistes*.

L'ouvrage traite en premier lieu des questions fondamentales de la nature de l'homme, de la question de son authenticité, de sa relation avec le Ciel, de son rôle dans le monde ; il s'intéresse aussi aux aspects pratiques relatifs à un bon gouvernement. Dans cette section, nous allons étudier :

- la signification de l'expression « *zhong yong* » qui sert de titre à l'ouvrage et qu'on trouve une fois dans *Les Entretiens* de Confucius et dix fois dans le *Zhong yong* ;
- les idées principales de l'ouvrage sur la nature de l'homme et sa mission ;
- la notion d'authenticité ;
- l'emploi des caractères *zhi* 志 dans l'ouvrage.

5.4.2 Le sens du titre : *Zhong yong*.

La traduction en langues occidentales du titre *Zhong yong* est difficile ; des quatre ouvrages en anglais et en français que nous avons étudiés, trois proposent les traductions :

The Doctrine of the Mean (J.Legge) ;

L'invariable milieu (S. Couvreur) ;

La pratique équilibrée (R. Mathieu).

François Jullien a innové en proposant le concept de régulation, ce qui a donné le titre :

Zhong Yong ou La Régulation à usage ordinaire.

La première difficulté de la traduction vient du fait que *Zhong yong* est un titre qui évoque le contenu du texte ; or ce contenu est riche et en traduisant, une personne peut donner plus de poids à un aspect qu'à un autre. L'autre difficulté vient de la richesse en sens des caractères *zhong* 中 et *yong* 庸 et surtout de *zhong* ; mais cette richesse est aussi un avantage car elle permet justement de représenter celle du contenu de l'ouvrage.

L'idéogramme *zhong* 中 prononcé avec le 1^{er} ton a comme sens :

-centre, milieu mais aussi : intérieur (l'), (le) fond du cœur de l'homme ; sa vie intérieure, sa pensée profonde ;
-juste, impartial.

Prononcé avec le 4^{ème} ton, il signifie : frapper juste, atteindre le but.

En chinois, comme en français, la notion de 'centre', outre l'idée de milieu, d'équidistance, est aussi associée fréquemment et de façon forte à celle de quelque chose qui serait principal, essentiel.

Le caractère *yong* 庸 signifie : employer, mettre en pratique, suivre (un chemin), pratiquer constamment ; ordinaire, banal. Le *Shuowen jiezi* le classe sous la clef *yong* 用, indique qu'il est formé par l'association des caractères *geng* 庚 et *yong* 用 ; par *yong* 用 il a le sens de mise en œuvre, mise en pratique ; *geng* 庚 apporte l'idée de changements au milieu desquels se déroule cette pratique. Ce dernier point souligne l'intérêt du concept de régulation introduit par François Jullien.

Selon le sens choisi pour chacun des deux caractères, le titre *Zhong yong* peut avoir un sens différent et conduire à des interprétations donnant au texte une portée plus ou moins importante.

Ainsi Zhu Xi (12^{ème} siècle après J.C.) a écrit, dans sa note introductive au *Zhong yong*:

子程子曰 : « 不偏之谓中, 不易之谓庸. 中者天下之正道, 庸者天下之定理. »

Zi Cheng Zi yue : « *Bu pian zhi wei zhong, bu yi zhi wei yong. Zhong zhe tian xia zhi zheng dao, yong zhe tian xia zhi ding li.* »

Seraphin Couvreur a traduit ce passage par :

Mon maître Tch'eng tzseu dit : « On appelle milieu ce qui n'incline d'aucun côté et constant, ce qui ne change pas. Le milieu est la voie droite pour tous les êtres et la constance est la loi invariable qui les régit. »

et a traduit le titre *Zhong yong* par *L'invariable milieu*.

Ce choix de Zhu Xi, assez réducteur, a exercé une grande influence sur l'interprétation du *Zhong yong* jusqu'au 20^{ème} siècle.

Le problème qui se pose est que le texte même du *Zhong yong* donne dans son premier paragraphe la définition de *zhong* 中 :

« Quand le contentement, la colère, la tristesse ou la joie ne sont pas encore déployés on appelle cela centralité (*zhong* 中). Quand ils sont déployés mais restent équilibrés et modérés en vertu de la centralité, on appelle cela harmonie (*he* 和). »

Ainsi d'un côté *zhong* 中 correspondrait à ce qui n'incline d'aucun côté (un juste milieu ou une impartialité), de l'autre ce mot désignerait la vie intérieure lorsque les sentiments ne sont pas encore déployés.

Notre interprétation est que le *Zhong yong* est un texte ouvert, dont la portée peut être plus ou moins importante en fonction notamment du sens retenu pour le mot *zhong* 中. Ce dernier comprend des contenus allant depuis les sens de : « milieu », « centre » jusqu'à ceux de : « le fond du cœur de l'homme », « sa vie intérieure ».

Le passage suivant du chapitre 12²¹ envisage bien la possibilité pour le texte d'avoir une portée variable :

« La Voie de l'homme de bien se déploie extensivement tout en restant cachée. Les ignorants parmi les hommes et les femmes du commun peuvent en avoir une connaissance ; mais à son stade suprême, il y a des points que même la Sainte Personne ne connaît pas.

Les plus quelconques parmi les hommes et les femmes du commun peuvent en réussir une mise en application ; mais à son stade suprême, il y a des points que même la Sainte Personne n'est pas capable de mettre en pratique. »

Nous considérons donc que le choix de Zhu Xi correspond à un cas particulier qui a eu une grande influence pendant huit siècles ; à côté de ce cas particulier, le texte admet parfaitement d'autres interprétations.

Comme « centre » en français est presque aussi riche en sens que *zhong* 中 en chinois nous proposons de traduire **zhong** 中, selon le cas, par « **centre** » ou « **centralité** », en admettant que dans le contexte chinois ces mots peuvent aussi désigner : **le fond du cœur, la vie intérieure, la pensée profonde**²².

En ce qui concerne *yong* 庸, nous proposons de choisir pour ce mot les sens de : **-mise en application constante. mettre constamment en application, application constante, appliquer constamment.**

Nous allons appliquer les propositions ci-dessus pour traduire les passages des *Entretiens* de Confucius et du *Zhong yong* et qui contiennent l'expression « *zhong yong* ».

Cette expression a été employée une fois dans *Les Entretiens* de Confucius au §VI.29 :

子曰：中庸之为德也，其至矣乎，民鲜久矣。

Zi yue : « *Zhong yong zhi wei de ye, qi zhi yi hu, min xian jiu yi.* »

Avec les propositions ci-dessus nous obtenons :

Le Maître dit : « **Mettre constamment en application la centralité**, y a-t-il de vertu plus haute? Les gens qui parviennent à s'y maintenir longtemps sont rares. » C'est cette nuance de « constance » dans la pratique qui introduit de façon très naturelle la remarque sur la rareté des gens qui parviennent à la maintenir pendant longtemps.

Il convient de noter que l'intérêt de cette nuance de « constance » ne dépend en rien du sens choisi pour le mot *zhong* 中.

Si nous choisissons, par exemple, pour *zhong* 中 un des sens conformes à la proposition de Zhu Xi : juste milieu, impartialité... ; ce choix donnerait la traduction :

Le Maître dit : « **Mettre constamment en application le juste milieu** (ou l'impartialité,...) y a-t-il de vertu plus haute? Les gens qui parviennent à s'y maintenir longtemps sont rares. »

²¹ Pour une question de commodité nous utilisons la subdivision en chapitres avec leur numérotation comme on les trouve notamment dans les ouvrages de S. Couvreur et de F. Jullien.

²² En français l'emploi du mot « centre » pour désigner la « vie intérieure » est rare mais existe ; ainsi le *Trésor de la Langue Française* donne l'exemple: « Elle ne voit rien, elle ne regarde pas : l'enfant a bougé!... Ployée sur lui, elle écoute résonner, *au centre* d'elle-même, l'écho de ce tressaillement douloureux qui l'emplit d'une joie anxieuse ... » R. MARTIN DU GARD, *Devenir*, 1909, p. 188.

L'intérêt de la nuance de « constance » introduite par le caractère *yong* est conservé.

L'expression *zhong yong* est employée dix fois dans le texte auquel elle a donné son nom ; nous allons traduire ci-dessous les passages qui la contiennent (les traductions de l'expression sont en gras) :

-Zhong Ni dit : « L'homme de bien **met constamment en application la centralité**, l'homme de peu fait le contraire de **cette pratique**. Dans l'**application constante de la centralité**, l'homme de bien se comporte en homme de bien et reste tout le temps dans la centralité ; pour **cette même pratique**, l'homme de peu se comporte en homme de peu et n'a ni crainte, ni scrupule. » (chap.2 ; on trouve 4 fois l'expression *zhong yong* dans ce passage) ;

-Le Maître dit : « **Appliquer constamment la centralité**, c'est un vrai aboutissement. Les gens qui peuvent s'y maintenir longtemps sont rares. » (chap.3) ;

-Le Maître dit : « ...Tous les hommes disent : 'Je sais', mais quand ils choisissent l'**application constante de la centralité**, ils ne sont pas capables de la maintenir pendant un mois. » (chap.7) ;

-Le Maître dit : « Telle était la manière de Hui de se comporter en être humain ; ayant choisi l'**application constante de la centralité**, chaque fois qu'il trouvait quelque chose de bien, il la gardait consciencieusement dans son cœur et ne la perdait pas. » (chap.8) ;

-Le Maître dit : « On peut administrer équitablement tous les pays sous le ciel, refuser les dignités et les émoluments, fouler au pied des armes nues, sans pour autant être capable d'**appliquer constamment la centralité**. » (chap.9) ;

-Le Maître dit : « ... L'homme de bien s'appuie sur l'**application constante de la centralité** ; s'il doit fuir le monde et est ainsi inconnu, il n'en éprouve aucun regret. Seule une Sainte Personne est capable de cela. » (chap.11) ;

-«C'est pourquoi, l'homme de bien respecte sa nature empreinte de vertu, applique la méthode du questionnement et de l'apprentissage, atteint ce qui est grand et vaste, va jusqu'au bout de ce qui est fin et subtil, arrive au faite de la hauteur et de la clarté, **applique constamment la centralité**, revise ce qui est ancien et connaît ce qui est nouveau, sincère et bon il fait grand cas de la bienséance authentique (*Li 礼*)²³. » (chap.27).

Sur les dix phrases qui contiennent l'expression *zhong yong*, trois comportent une remarque qui dit explicitement que les personnes concernées parviennent ou non à maintenir la pratique dans le temps ; deux autres indiquent que la personne concernée fait des efforts pour maintenir sa pratique ou au contraire a un comportement qui l'empêche d'y parvenir ; une autre dit simplement que cette application constante est très difficile. Nous pouvons donc conclure que l'expression *zhong yong* possède bien en elle-même, grâce au caractère *yong* 庸, la nuance de constance, de persévérance dans la pratique ; cette constance est,

²³ *Li 礼* est souvent traduit par rites mais il convient de noter que, pour le *Xunzi*, chap.27, « Le *li 礼* prend comme racine la concordance avec le cœur humain, ... » ; pour cette raison, nous convenons de traduire *li 礼* par l'expression : « bienséance authentique » ou pour faire court : « bienséance », ce mot désignant le caractère de quelque chose qui convient ou cette chose elle-même. Voir ci-dessous à la section consacrée à l'étude du *Xunzi*.

bien entendu, en parfait accord avec l'idée, affirmée dès le début du texte, que la Voie ne saurait être quittée un seul instant (voir ci-dessous).

Quant au caractère *zhong* 中, sa traduction par « centre » ou « centralité » permet de garder, autant que possible, la richesse de sens qui existe dans le texte d'origine. Selon le sens choisi pour *zhong* 中, le contenu convoyé par le texte peut être différent ; à titre d'exemple nous allons remplacer dans la traduction de l'alinéa du paragraphe 8 présentée ci-dessus le mot « centralité » par deux de ses sens possibles : « juste milieu » et « pensée profonde » ; cette explicitation nous conduit aux traductions particulières suivantes :

-Première traduction :

Le Maître dit : « Telle était la manière de Hui de se comporter en être humain ; ayant choisi l'**application constante du juste milieu**, chaque fois qu'il trouvait quelque chose de bien, il la gardait consciencieusement dans son cœur et ne la perdait pas » ; cette traduction conforme à la proposition de Zhu Xi fait une interprétation tournée vers l'extérieur ;

- Deuxième traduction :

Le Maître dit : « Telle était la manière de Hui de se comporter en être humain ; ayant choisi d'**appliquer constamment sa pensée profonde**, chaque fois qu'il trouvait quelque chose de bien, il la gardait consciencieusement dans son cœur et ne la perdait pas » ; cette traduction fait une interprétation tournée vers l'intérieur ; elle est plus intéressante que la précédente et nous montre le lien qui existe entre le titre *Zhong yong* et la notion d'authenticité qui est traitée de façon détaillée aux chapitres 20 à 26.

5.4.3 Des idées sur la nature de l'homme et sa mission dans le chapitre 1.

5.4.3.1 Rôle fondamental de l'être humain : réaliser sa propre nature.

La première phrase du texte, en quinze caractères, met en relation le Ciel, la nature humaine, la Voie et l'éducation :

天命之谓性；率性之谓道；修道之谓教。

« *Tian ming zhi wei xing ; shuai xing zhi wei dao ; xiu dao zhi wei jiao.* »

Soit :

« La mission confiée à l'homme par le Ciel, on appelle cela : nature ; suivre sa nature, on appelle cela : Voie ; cultiver la Voie , on appelle cela : éducation . »

Cette puissante introduction définit pour l'être humain son rôle fondamental : **réaliser pleinement sa propre nature** ; l'importance de l'éducation en vue de cette réalisation est bien soulignée.

Le texte continue en conseillant à l'homme de bien une vigilance de tout instant et à l'égard des choses qu'il ne voit pas ou n'entend pas, car la Voie ne saurait être quittée un seul instant et les choses cachées, infimes, sont les plus manifestes.

5.4.3.2 La centralité et l'harmonie chez l'être humain.

Le texte donne ensuite des précisions sur les idées de *zhong* 中 (centre, centralité) et *he* 和 (harmonie) :

喜、怒、哀、乐之未发，谓之中。发而皆中节，谓之和。

« *Xi, nu, ai, le zhi wei fa, wei zhi zhong. Fa er jie zhong jie, wei zhi he.* »

Soit :

« Quand le contentement, la colère, la tristesse ou la joie ne sont pas encore déployés on appelle cela centralité (*zhong* 中). Quand ils sont déployés mais restent équilibrés et modérés en vertu de la centralité, on appelle cela harmonie (*he* 和). »

Ces deux phrases se rapportent à la personne humaine. La première désigne par centralité l'état qui existe lorsque les sentiments ne sont pas encore déployés ; l'existence d'un centre ou d'une centralité rend possible un équilibrage et une modération du déploiement des sentiments, état que la seconde phrase désigne par harmonie.

5.4.3.3 La centralité, l'harmonie et le monde du dessous du ciel.

Le texte passe ensuite au monde du dessous le ciel :

中也者，天下之大本也。和也者，天下之达道也。

« *Zhong ye zhe, tian xia zhi da ben ye. He ye zhe, tian xia zhi da dao ye.* »

Soit:

« La centralité est la grande racine du monde du dessous du ciel ; l'harmonie est sa voie pour s'accomplir. »

Le monde du dessous du ciel (*tian xia* 天下) correspond au monde humain avec son habitat constitué par le sol, l'eau, l'air, les plantes, les animaux et d'autres ressources ; l'harmonie qui est un état pour la personne humaine devient ici la voie d'accomplissement pour le monde du dessous du ciel.

5.4.3.4 La centralité, l'harmonie et l'univers.

Après le monde du dessous du ciel le texte passe à l'univers :

致中和，天地位焉，万物育焉。

« *Zhi zhong he, tian di wei yan, wan wu yu yan.* »

Soit :

« Quand la centralité et l'harmonie sont à leur point suprême, le Ciel et la Terre sont en place et les dix mille êtres engendrés. »

Cette dernière phrase du chapitre 1 souligne la puissance de la centralité et de l'harmonie, lorsqu'elles sont portées à leur comble.

5.4.3.5 Observations.

On note dans ce premier chapitre, l'idée d'une homologie qui peut exister entre la personne humaine, le monde sous le ciel et l'univers ; cette homologie consiste en l'existence et l'importance d'un principe appelé *zhong* 中 (centralité) ; c'est le facteur nécessaire pour assurer l'unité de chacune des trois entités : la personne humaine, le monde sous le ciel habité notamment par l'être humain et l'univers ; mais il n'est pas forcément le même pour les trois.

Pour l'univers (le ciel, la terre, les dix mille êtres) comme pour le monde sous le ciel les deux facteurs importants sont la centralité et l'harmonie ; l'univers est en

place dès lors que la centralité et l'harmonie sont à leur point suprême ; en ce qui concerne le monde sous le ciel, ses relations avec les deux principes sont d'un autre niveau : la centralité est sa racine et l'harmonie est sa voie ; il y a moins d'automatisme que dans le cas de l'univers.

Pour la personne humaine le sujet est forcément plus complexe ; l'un des facteurs importants reste la centralité mais l'autre n'est plus l'harmonie, qualité qui permet surtout à la personne humaine de contribuer à l'établissement d'un monde sous le ciel harmonieux (justement). La comparaison des passages ci-dessous va nous permettre de déterminer ce second facteur :

- suivre sa nature, on appelle cela la Voie (chap. 1),
- Accéder à l'authenticité, c'est la Voie de l'homme (chap. 20, voir ci-dessous),
- Être l'authenticité, c'est le fait d'être dans la centralité sans effort, d'appréhender sans travail de réflexion, de cheminer libre et à l'aise sur la voie du centre ; c'est le cas de la Sainte Personne (chap. 20, voir ci-dessous).

Les deux premiers passages montrent que «suivre sa nature» revient à «accéder à l'authenticité» ; le troisième passage, qui donne une définition de l'authenticité pour le cas idéal d'une Sainte Personne, permet de conclure que la centralité constitue une composante essentielle de l'authenticité mais pas nécessairement la totalité de celle-ci ; l'authenticité (*cheng* 誠) se présente donc ainsi comme l'un des deux facteurs importants pour la personne humaine, l'autre étant la centralité (*zhong* 中).

Le paragraphe suivant est consacré à l'étude de la notion d'authenticité.

5.4.4 La notion d'authenticité.

Cette notion est traitée dans les chapitres 20 à 26 inclus ; nous allons étudier des passages des chapitres 20 et 22 qui sont particulièrement intéressants pour notre travail.

5.4.4.1 L'authenticité du Ciel, de la Sainte Personne et celle de l'être humain.

Le chapitre 20, de loin le plus développé du *Zhong yong*, débute par une question du duc Ai sur le bon gouvernement ; la réponse du Maître à cette question occupe à peu près les 70% de l'espace du paragraphe. C'est une réponse concrète abordant de nombreux aspects :

- un élément essentiel : les hommes ; pour attirer les hommes il faut cultiver sa personne, pour cultiver sa personne il faut cultiver la Voie, on cultive la Voie par la vertu d'humanité... ;
- les cinq relations : entre prince et sujet, entre père et fils, entre époux et épouse, entre frère aîné et frère puîné, entre amis ;
- les trois capacités : la connaissance, la vertu d'humanité, le courage ;
- les neuf règles pour diriger les nations sous le ciel : cultiver sa personne, honorer les sages, chérir ses proches, respecter les grands officiers, montrer de la compréhension vis-à-vis du corps des mandarins, traiter les gens du peuple comme ses enfants, faire venir les artisans des cent corps de métiers, bien traiter les gens qui viennent de loin, choyer les princes feudataires ;
- importance de la préparation : tout ce qui est préparé à l'avance va vers le succès.

Après avoir traité de façon détaillée ces sujets, le paragraphe passe à la notion d'authenticité par une transition traduite ci-dessous :

« Si ceux qui sont dans une position inférieure n'obtiennent pas [la confiance] de leurs supérieurs, le peuple ne peut être bien gouverné ; obtenir [la confiance] de ses supérieurs, cela a sa voie (ses exigences) : si l'on n'a pas la confiance de ses amis, on n'obtient pas [la confiance] de ses supérieurs ; avoir la confiance de ses amis, cela a sa voie : si l'on ne s'accorde pas avec ses parents, on n'a pas la confiance de ses amis ; s'accorder avec ses parents, cela a sa voie : si, faisant retour sur soi, [on s'aperçoit qu'] on n'est pas authentique, on ne s'accorde pas avec ses parents ; accéder à l'authenticité personnelle, cela a sa voie : si l'on n'a pas une claire vision du bien, on n'accède pas à l'authenticité. (诚身有道, 不明乎善, 不诚乎身矣. *Cheng shen you dao, bu ming hu shan, bu cheng hu shen yi.*) »

Nous avons reproduit ci-dessus la phrase en chinois qui correspond à la dernière phrase, fort importante, qui commence par : accéder à l'authenticité personnelle, ...

A partir de ce point, le texte présente, en moins de 140 caractères, la notion d'authenticité :

诚者，天之道也。诚之者，人之道也。

诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。

诚之者，择善而固执之者也。

博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。

有弗学，学之弗能，弗措也。

有弗问，问之弗知，弗措也。

有弗思，思之弗得，弗措也。

有弗辨，辨之弗明，弗措也。

有弗行，行之弗笃，弗措也。

人一能之，己百之。人十能之，己千之。

果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强。

« *Cheng zhe, tian zhi daoye. Cheng zhi zhe, ren zhi dao ye.*

Cheng zhe, bu mian er zhong, bu si er de, cong rong zhong dao, sheng ren ye.

Cheng zhi zhe, ze shan er gu zhi zhi zhe ye.

Bo xue zhi, shen wen zhi, shen si zhi, ming bian zhi, du xing zhi.

You fu xue, xue zhi fu neng, fu cuo ye.

You fu wen, wen zhi fu zhi, fu cuo ye.

You fu si, si zhi fu de, fu cuo ye.

You fu bian, bian zhi fu ming, fu cuo ye.

You fu xing, xing zhi fu du, fu cuo ye.

Ren yi neng zhi, ji bai zhi. Ren shi neng zhi, ji qian zhi.

Guo neng ci dao yi, sui yu bi ming, sui rou bi qiang. »

Soit :

« L'authenticité, c'est la manière du Ciel. Accéder à l'authenticité, c'est la voie de l'homme.

Être l'authenticité, c'est le fait d'être dans la centralité sans effort, d'appréhender sans travail de réflexion, de cheminer libre et à l'aise sur la voie du centre ; c'est le cas de la Sainte Personne.

Celui qui accède à l'authenticité, c'est celui qui choisit le bien et s'y tient fermement.

Il (lui) faudra étudier cela dans toute son ampleur, s'en enquérir dans le détail, y réfléchir avec attention, le discerner clairement, le mettre en pratique avec conviction et diligence.

S'il y a des choses qu'on n'étudie pas ou qu'on étudie mais sans parvenir à les maîtriser, alors on ne s'arrêtera pas là en chemin.

S'il y a des choses dont on ne s'enquiert pas ou dont on s'en enquiert mais sans parvenir à les connaître, alors on ne s'arrêtera pas là en chemin.

S'il y a des choses sur lesquelles on ne réfléchit pas ou sur lesquelles on réfléchit mais sans parvenir à les appréhender, alors on ne s'arrêtera pas là en chemin.

S'il y a des choses qu'on ne cherche pas à discerner ou qu'on cherche à discerner mais sans parvenir à une perception claire, alors on ne s'arrêtera pas là en chemin.

S'il y a des choses qu'on ne met pas en pratique ou qu'on met en pratique mais sans conviction et diligence, alors on ne s'arrêtera pas là en chemin.

Ce que d'autres réussissent en une fois, je le ferai (si nécessaire) en cent fois. Ce que d'autres réussissent en dix fois, je le ferai (si nécessaire) en mille fois.

Si vraiment on est capable de suivre cette voie, alors à coup sûr, quoique ignorant on deviendra éclairé, quoique faible on deviendra fort. »

Commentaires :

Le premier alinéa distingue la manière d'être du Ciel et la voie de l'être humain.

Le second alinéa est consacré au *Sheng ren* 圣人 désignation que nous traduisons par Sainte Personne ; il est à noter qu'en ce qui concerne l'authenticité, la manière de la Sainte Personne est pratiquement celle du Ciel ; la phrase la concernant comme celle concernant le Ciel commencent par *cheng zhe* 诚者 (L'authenticité ou Être l'authenticité) alors que celle qui décrit la situation de l'homme commence par *cheng zhi zhe* 诚之者 (Celui qui accède à l'authenticité) ; la Sainte Personne n'a aucun effort (de type humain) à faire et tout est parfait ; son mode d'action est différent. Cependant considérer ce mode d'action de la Sainte Personne comme un élément tendant à montrer que la pensée chinoise est favorable au non-effort serait un malentendu ; en effet les penseurs chinois ne s'y trompent pas ; ils savent bien que cette notion de *Sheng* 圣 correspond à une figure théorique pratiquement inaccessible aux hommes de ce monde et que beaucoup d'efforts sont à faire ne serait-ce que pour se rapprocher de cette figure. (Voir la note sur les notions de *xian* 贤=sage et de *Sheng* 圣 vers la fin de la section consacrée aux *Entretiens* de Confucius).

Les sept phrases suivantes indiquent, en détail, à l'homme ordinaire ce qu'il faut faire pour accéder à l'authenticité. Ils constituent un exemple très concret de l'établissement du *zhi* 志 et de sa mise en application, l'ensemble formant un plan d'action qu'on peut décomposer en quatre étapes :

- a) faire son choix (le texte suggère de choisir le bien pour espérer d'accéder à l'authenticité) ;
- b) étudier le sujet dans toute son ampleur, s'en enquérir dans le détail, réfléchir avec attention, discerner clairement ;
- c) mettre en application avec conviction et diligence ;

- d) contrôler que les différentes actions : étude, réflexion, ..., mise en application ont été effectuées de façon complète et correcte, sinon il faudra persévérer dans ses efforts.

A première vue on pourrait critiquer ce programme de réflexion et d'action en disant qu'il commence par l'étape a) qui concerne **le choix** à faire avant l'étape b) consacrée à **l'étude**, à **la recherche**, à **la réflexion**... ; un tel ordre pourrait avoir pour effet d'enlever à l'étape b) une grande partie de son utilité ; en réalité ce n'est pas le cas car le choix initial proposé est celui du bien, notion générale qui ne fait que fournir une orientation à partir de laquelle la personne, par l'étude, la recherche, la réflexion pourra vraiment bâtir son projet de vie ; l'étape d) qui propose d'effectuer des contrôles et de ne pas s'arrêter si l'on constate des insuffisances montre bien que le programme proposé est un programme de nature **itérative**.

L'avant-dernière phrase conseille de revenir à la charge cent fois s'il le faut afin de réussir ce que d'autres réussissent en une seule fois, c'est une exhortation à la détermination.

La dernière conclut qu'en suivant une telle voie, une personne même peu douée pourra devenir éclairée et forte.

5.4.4.2 L'authenticité condition nécessaire pour qu'un humain puisse réaliser sa nature ; possibilités ouvertes par une telle réalisation.

Le chapitre 22 en cinq phrases traite de ces sujets importants :

唯天下至诚为能尽其性。

能尽其性，则能尽人之性。

能尽人之性，则能尽物之性。

能尽物之性，则可以赞天地之化育。

可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。

« *Wei tian xia zhi cheng wei neng jin qi xing.*

Neng jin qi xing, ze neng jin ren zhi xing.

Neng jin ren zhi xing, ze neng jin wu zhi xing.

Neng jin wu zhi xing, ze ke yi zan tian di zhi hua yu.

Ke yi zan tian di zhi hua yu, ze ke yi yu tian di can yi. »

Soit :

« Seul celui dont l'authenticité atteint le niveau le plus élevé sous le ciel est capable de faire déployer complètement sa nature.

Etant capable de faire déployer complètement sa nature, il est capable de faire déployer complètement la nature des autres hommes.

Etant capable de faire déployer complètement la nature des autres hommes, il est capable de faire déployer complètement la nature des autres existants.

Etant capable de faire déployer complètement la nature des autres existants, il peut aider à la transformation et au nourrissement effectués par le Ciel et la Terre.

Pouvant aider à la transformation et au nourrissement effectués par le ciel et la terre, il peut avec le Ciel et la Terre former un Groupe Ternaire. »

Le passage du chapitre 20 étudié au paragraphe précédent traite d'une part de la manière d'être l'authenticité en elle-même et d'autre part de la façon d'y accéder ; le présent texte part d'un état d'authenticité ayant atteint le niveau le plus élevé sous le ciel et traite des possibilités ouvertes par une telle réalisation. Même s'il parle d'un niveau d'authenticité le plus élevé sous le ciel, rien n'indique qu'il s'adresse nécessairement à la Sainte Personne, décrite ci-dessus, pour qui tout marche bien sans effort ; bien au contraire, comme par cinq fois le texte n'indique qu'une capacité, une possibilité de réaliser quelque chose, il est raisonnable de considérer qu'il s'adresse (aussi) à l'être humain ordinaire ; cet habitant du dessous du ciel, après avoir accédé à l'authenticité peut choisir d'aider à la transformation et au nourrissement des autres existants effectués par le Ciel et la Terre (天地, *tian di*) ; il a ainsi un rôle très important.

Mais l'expression « le Ciel et la Terre » (天地, *tian di*) peut donner lieu à des interprétations différentes.

Si l'on considère qu'elle désigne la nature matérielle, alors le texte dit simplement que l'homme peut contribuer à l'évolution de cette nature, en ayant une attitude amicale vis-à-vis d'elle, attitude assez éloignée de l'idée de conquête ou de domination.

Mais une autre interprétation est possible comme le montre, par exemple, la traduction du passage ci-dessus par J. Legge :

« It is only he who is possessed of the most complete sincerity that can exist under heaven, who can give its full development to his nature. Able to give its full development to his own nature, he can do the same to the nature of other men. Able to give its full development to the nature of other men, he can give their full development to the natures of animals and things. Able to give their full development to the natures of creatures and things, he can assist the transforming and nourishing powers of Heaven and Earth. Able to assist the transforming and nourishing powers of Heaven and Earth, he may with Heaven and Earth form a ternion. »

J. Legge traduit ainsi « 天地 *tian di* » par « *Heaven and Earth* » ; *Heaven* au singulier avec la lettre 'h' majuscule désigne Dieu ou la Providence. Il a ainsi tendance à faire une interprétation de type « transcendant » ; cette disposition est confirmée par sa remarque indignée déjà notée par Jullien : « *What is it but extravagance thus to file man with the supreme Power ?* », soit : « C'est quoi si ce n'est de l'extravagance que de mettre sur le même rang l'homme et le Pouvoir suprême ? ».

5.4.5 Les caractères *zhi* 志 du *Zhong yong*.

Deux caractères *zhi* sont trouvés dans le *Zhong yong* aux chapitres 19 et 33.

5.4.5.1 Le caractère *zhi* 志 du chapitre 19.

Ce caractère se trouve au début du chapitre 19:

子曰：武王、周公，其达孝矣乎。

夫孝者，善继人之志，善述人之事者也。

。 。 。

Zi yue : « *Wu wang, Zhou gong, qi da xiao yi hu.*

Fu xiao zhe, shan ji ren zhi zhi, shan shu ren zhi shi zhe ye.

... »

Nous citons ci-dessous la traduction de François Jullien :

Le Maître dit : « Chez le roi Wu et le duc de Zhou, comme la piété filiale était étendue ! Car la piété filiale est l'aptitude à continuer la volonté de ses pères, l'aptitude à poursuivre leur entreprise.... »

zhi 志 est traduit ici par volonté. L'idée selon laquelle un homme doit respecter ou chercher à réaliser le *zhi* 志 de son (ses) père(s) est déjà rencontrée lors de l'étude du chapitre « Pan Geng » du *Livre des documents*.

5.4.5.2 Le caractère *Zhi* 志 du paragraphe 33.

Il se trouve dans le second alinéa du paragraphe :

诗云：潜虽伏矣，亦孔之昭。故君子内省不疚，无恶於志。

君子之所不可及者，其唯人之所不见乎。

« *Shi wen*: 'Qian sui fu yi, yi kong zhi zhao'. Gu jun zi nei xing bu jiu, wu e yu zhi. Jun zi zhi suo bu ke ji zhe, qi wei ren zhi suo bu jian hu. »

Nous proposons pour ce passage la traduction suivante :

« Il est dit dans le *Livre des poèmes* : 'Bien qu'il plonge et se tapisse au fond de l'eau, un poisson reste néanmoins parfaitement visible'. C'est pourquoi l'homme de bien s'examine en son for intérieur pour s'assurer qu'il n'y a rien de mauvais, qu'il n'y a rien dont son cœur pourrait avoir à rougir. Ce qui, dans l'homme de bien, ne peut être égalé est justement ce que les autres ne voient pas. »

Zhi 志 est utilisé ici avec le sens de cœur, utilisation déjà rencontrée lors de l'étude du paragraphe 4.A.19 du *Mencius*.

5.4.6 Conclusions partielles.

Pour le *Zhong yong* (*L'Application constante de la centralité*) comme pour le *Da xue* (*Le Grand apprentissage*), la tâche essentielle de l'homme consiste à cultiver sa propre personne. Cette culture de soi, le *Zhong yong* la voit comme la réalisation de sa nature et réaliser sa nature revient à accéder à l'authenticité.

Bien entendu, la nature de l'homme n'est pas définie de façon fixe une fois pour toute ; elle constitue plutôt un thème de recherche, de réflexion et d'action ouvert. Ce caractère ouvert de l'œuvre est mal représenté par certaines traductions en langues occidentales du titre *Zhong yong* telles que *L'invariable milieu*, traductions influencées par l'interprétation donnée par Zhu Xi au 12ème siècle.

L'utilisation du concept de régulation proposée par François Jullien permet d'avoir cette ouverture. Ce concept est très couramment utilisé dans les domaines techniques ou scientifiques ; mais les termes « régulation » et « régulateur » sont aussi utilisés pour désigner ou faire référence à des comportements beaucoup plus évolués que ceux des systèmes matériels. Pour bien comprendre la portée de la proposition de François Jullien, nous reproduisons ci-dessous quelques extraits d'articles empruntés à des dictionnaires :

- ***Dictionnaire de la langue française*** par Paul Emile Littré :

« **Régulateur, trice** ...2.Substantivement, celui, celle qui sert de règle, qui règle. ...Ce souverain régulateur [Dieu] voulut que les fêtes de son culte fussent assujetties aux époques de ses propres ouvrages, *Chateaubr.Génie*, I, V, 8 »
(note : avec les conventions actuelles on aurait écrit : *Chateaubr.Génie*, I, V, 8) .

- ***Dictionnaire culturel en langue française***, dir. Alain Rey :

« **Régulateur, trice** ...

II) N.AN.m.1 (1770) Ce qui discipline, ce qui modère, ce qui rend régulier, ordonné. « [...] *la nécessité du devoir, correctif et régulateur de l'instinct démocratique* » (Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*). »

- ***Trésor de la langue française*** par le C.N.R.S. :

« **Régulateur, -trice** :...

I.- *Adjectif*

...

B.-[En parlant d'une abstraction, d'une force morale , intellectuelle, pol.] Qui rend régulier, conforme à une norme, l'activité, le comportement, la pensée de quelqu'un. *Idées régulatrices de l'entendement humain* (COURNOT, *Fond. Connaiss.*, 1851, p. 480) ...

II.- *Subst. Masc.*

...

C.- *Au fig.* Ce qui régularise, rend constant, conforme à une norme l'activité, le comportement, la pensée de quelqu'un. ...*Notre régulateur (...) est dans notre propre cœur : c'est le sentiment combiné de l'humanité et de la divinité ; c'est lui qui nous inspire de faire à autrui ce que nous voudrions qu'on nous fît* (BERN. DE ST-P., *Harm. Nat.*, 1814, p. 313). »

Le caractère *zhong* du titre *Zhong yong* peut signifier aussi bien «milieu » que « fond du cœur » ; cette richesse de sens permet au titre *Zhong yong* de représenter correctement le caractère ouvert de l'œuvre. Notre proposition de traduire *Zhong yong* par *L'application constante de la centralité* met à profit le fait que le mot « centre » (ou « centralité ») en français est presque aussi riche en sens que le mot « *zhong* 中 » en chinois ; ceci conduit à un titre traduit présentant presque autant d'ouverture que le titre d'origine.

Sur le thème même du *zhi* 志 le chapitre 20 du *Zhong yong* propose un plan de réflexion et d'action détaillé pour accéder à l'authenticité ; ce plan constitue un exemple concret de l'établissement du *zhi* 志 et de sa mise en oeuvre ; il met beaucoup d'accent sur la réflexion, le discernement et souligne aussi fortement l'importance de la persévérance que l'on met dans la poursuite de l'objectif qu'on s'est donné.

5.5 Le Livre de Xun Zi 荀子.

5.5.1 Généralités.

Xun Kuang 荀况 honoré du titre de Xun Zi 荀子 (Maître Xun) vécut vers la fin de la Période des Royaumes Combattants (403-256) ; pour fixer les idées disons qu'il

a connu, probablement comme enfant ou jeune homme, la dernière partie du 4^{ème} siècle avant J.C. et que sa vie d'adulte s'étendait sur et dépassait la première moitié du 3^{ème} siècle.

Xun Zi est connu pour plusieurs faits importants :

- en contraste par rapport aux *Entretiens* de Confucius et au *Mencius* qui relatent des conversations entre les deux sages et divers interlocuteurs, le livre du Maître Xun est constitué de 32 chapitres, chacun constituant un essai sur un sujet précis ; c'est un des trois ouvrages connus de l'antiquité chinoise, les autres étant ceux de Mo Zi et de Han Fei Zi, à présenter des discours élaborés, argumentés, construits autour de thèmes choisis;

- en introduction du chapitre 23 intitulé : « La mauvaise nature (humaine) » Xun Zi a écrit: « La nature humaine est mauvaise ; ce qui est bon en lui est élaboré. » ; il s'opposa ainsi directement et nommément à Mencius qui considérait qu'à l'origine l'homme avait en son cœur des germes de bien qu'il lui suffisait de développer ; Xun Zi pensait que c'était par l'éducation, l'entraînement moral que l'être humain pouvait lutter contre sa nature ; il convient cependant de noter que, malgré cette différence de principe, les deux auteurs étaient d'accord sur un point important : la possibilité pour l'être humain de s'améliorer, de devenir des sages ou des Saintes Personnes ;

- comme le montre le passage ci-dessous extrait du chapitre 23, Xun Zi avait une attitude pleine de bon sens et d'objectivité dans l'examen des choses et dans la discussion : « Celui qui est habile à parler de l'antiquité doit établir une articulation avec le présent, celui qui est habile à parler du Ciel doit aller jusqu'à l'humain. Dans toute discussion, ce qui est apprécié c'est d'avoir des distinctions et rapprochements, des vérifications de concordance. De sorte que quand on se lève, après s'être assis pour parler, on est capable de dresser un plan et de le mettre en application. Maintenant Meng Zi nous dit : « La nature humaine est bonne » ; il n'y a là ni distinction, ni rapprochement, ni vérification de concordance ; de sorte que quand on se lève, après s'être assis pour parler, on est incapable de dresser un plan et de le mettre en application. N'y a-t-il pas là une grosse erreur ? » ; cet exemple montre que Xun Zi n'hésite pas à critiquer sévèrement un grand auteur appartenant à la même école que lui ; ses arguments sont d'ordre méthodologique : raisonnement, vérification, caractère concret du résultat.

L'œuvre de Xun Zi présente beaucoup d'autres aspects intéressants. Nous allons étudier spécialement les chapitres 21, 23, 1, 2 et 17 qui abordent des sujets touchant de près au thème de la présente étude.

Dans notre travail, nous avons consulté les ouvrages²⁴:

- Tuân Tử (Xun Zi)*, de Giân Chi et Nguyễn Hiến Lê, en vietnamien avec les caractères chinois pour toutes les citations ;

- Xunzi Basic Writings*, de Watson Burton, traduction en anglais de 10 chapitres;

- Xun Zi*, de Kamenarovic Ivan P., traduction complète en français;

²⁴ Pour la transcription phonétique des noms des auteurs nous reproduisons la façon d'écrire choisie par le traducteur ; quand c'est nous qui choisissons, nous préférons garder séparés le nom propre et le titre, par exemple : Xun Zi ; quand le nom propre et le titre sont utilisés pour désigner un ouvrage, nous écrirons la transcription en un seul mot, par exemple : le *Xunzi*.

-*Xunzi baihua jinyi*, de Wang Sen, texte en chinois classique, traduction et commentaires en chinois moderne ;

-*Xun Zi*, *Xunzi* ; ce livre fait partie de la collection : *Zhong Guo chuantong wenhua duben* (Livres de lecture sur la culture traditionnelle de la Chine) préparée et publiée par un groupe de lettrés de l'Académie des sciences sociales de Chine et de l'Université de Pékin ; il donne essentiellement le texte en chinois classique, version de Wang Xian Qian (1842-1918).

5.5.2 L'autonomie de l'être humain. Les capacités de son cœur. Les chapitres 21 et 23.

5.5.2.1 *L'autonomie de l'être humain.*

Le chapitre 23 intitulé : « La mauvaise nature (humaine) » commence ainsi :

人之性恶, 其善者伪也.

« *Ren zhi xing e, qi shan zhe wei ye.* »

Soit :

« La nature humaine est mauvaise, ce qui est bon en lui est élaboré. »

Le caractère *wei* 伪 que nous avons traduit ici, suite à Ivan P. Kamenarovic, par « élaboré », est composé du verbe « *wei* 为 = faire » précédé de la clef de l'homme ; son sens fondamental est : « fait par l'homme ».

Très tôt ce caractère a acquis en plus le sens de : « faux », « frauduleux »... par exemple dans le livre de Mencius, paragraphe 3.A.4 :

...国中无伪

« ...*guo zhong wu wei* »

Soit :

« ... (alors) il n'y a plus de fraude dans le pays. »

Malgré le risque possible de malentendu lié à cette polysémie, Xun Zi a utilisé ce caractère *wei* 伪 29 fois dans le chapitre 23 dont le texte en chinois ne dépasse pas 6 pages.

Par ailleurs, la phrase:

其善者伪也

« *qi shan zhe wei ye* »

Soit: « Ce qui est bon en lui est élaboré. »

a été répétée 9 fois dans ce même texte.

Cette répétition et cette utilisation fréquente du caractère *wei* 伪 montrent bien l'insistance avec laquelle Xun Zi affirme que le « bien » est une affaire strictement humaine.

Pour Mencius, il existe, par nature, chez l'être humain, des parties nobles et des parties viles, des parties majeures et des parties mineures ; celui qui nourrit ses parties majeures deviendra un grand humain ; celui qui nourrit ses parties mineures sera un humain de peu ; la vertu d'humanité, le sens du juste, l'amour

inlassable pour le bien... sont des titres de noblesse conférés par le Ciel (*Mencius* 6.A.14, 6.A.15 et 6.A.16) ; le rôle de l'humain est de faire pousser les bonnes germes qui existent déjà en lui.

Chez Xun Zi, pour qui la nature humaine est mauvaise, le rôle de l'humain est beaucoup plus important : il lui faut corriger sa propre nature ; celle-ci est comparée à du bois tordu qui doit être rectifié. Les moyens pour cette rectification sont l'enseignement des maîtres (*shi* 师), les normes et règles (*fa* 法), la bienséance authentique (*li* 礼)²⁵ et le sens du juste (*yi* 义, 義).

A la question : « La nature humaine étant mauvaise, comment peuvent naître la bienséance authentique et le sens du juste ? », Xun Zi a répondu :

凡礼义者, 是生于圣人之伪, 非故生于人之性也.

« *Fan li yi zhe, shi sheng yu sheng ren zhi wei, fei gu sheng yu ren zhi xing ye* ».

Soit :

« La bienséance authentique, le sens du juste, tous naissent de l'élaboration humaine (*wei* 伪) des Saintes Personnes et ne naissent pas de la nature (*xing* 性) de l'homme. »

Le texte offre ensuite, à titre de comparaison, des images de travaux concrets comme celui du potier :

« Lorsqu'un potier ajoute de l'eau à l'argile, la malaxe et fabrique un ustensile, alors l'ustensile naît de l'élaboration humaine (*wei* 伪) du potier, il ne naît pas de la nature de l'humain. »

avant de poursuivre les explications :

« Les Saintes Personnes transforment la nature humaine (*hua xing* 化性) et font surgir l'élaboration humaine (*qi wei* 起伪); de l'élaboration humaine, naissent la bienséance authentique (*li* 礼) et le sens du juste (*yi* 义) ; la bienséance authentique et le sens du juste nés, alors sont instituées normes et règles.

...

Ce que les Saintes Personnes ont en commun avec les hommes de la foule c'est la nature humaine (*xing* 性), ce par quoi elles en diffèrent est l'élaboration humaine (*wei* 伪). »

S'appuyant sur des exemples courants : des pauvres qui voudraient devenir riches, des personnes au physique quelconque qui voudraient devenir belles, des gens de basse condition qui voudraient occuper des positions éminentes... le texte déclare : « Tout humain qui veut (*yu* 欲) faire le bien, il le veut parce que sa nature est mauvaise. »

Cette phrase peut être interprétée de différentes façons ; on peut par exemple admettre qu'elle veut dire au minimum que : la nature de l'humain étant mauvaise, cela entraîne l'existence d'un enjeu qui constitue l'objet du désir représenté par le verbe *yu* 欲.

Vouloir corriger sa propre nature est un acte très important qui peut être considéré comme une marque fondamentale caractérisant l'être humain. Bien entendu il ne

²⁵ *Li* 礼 est souvent traduit par rites mais il convient de noter que, pour le *Xunzi*, chap.27, « Le *li* 礼 prend comme racine la concordance avec le cœur humain, ... » ; pour cette raison, nous convenons de traduire *li* 礼 par l'expression: « bienséance authentique » ou pour faire court : « bienséance », ce mot désignant le caractère de quelque chose qui convient ou cette chose elle-même.

suffit pas de vouloir faire le bien, il faut le faire et persévérer et cela peut conduire à des résultats exceptionnels ; ainsi le texte dit :

« Soit un homme de la rue qui apprend de tout son cœur, avec sa résolution orientée exclusivement vers cela (专心一志 *zhuan xin yi zhi*) ; il suit humblement la méthode, réfléchit, cherche, enquête tout en accumulant, sans s'arrêter, jour après jour, pendant longtemps de bonnes actions, alors cet homme de la rue sera en communion avec la clarté merveilleuse et participera aux actions du ciel et de la terre. C'est pourquoi une Sainte Personne devient ce qu'elle est par accumulation d'actions humaines. »

Le caractère *zhi* 志 ci-dessus est le seul du chapitre 23 ; il est utilisé ici dans l'expression : « 专心一志 *zhuan xin yi zhi* » qui signifie : s'appliquer de tout son cœur (à faire quelque chose) et orienter sa résolution exclusivement sur cela .

5.5.2.2. *Les capacités du cœur humain. Son autonomie.*

5.5.2.2.1 *La dissipation des occultations*

Le chapitre 21 intitulé : « Dissipation des occultations (*Jie bi* 解蔽) » étudie les possibilités pour l'être humain de se débarrasser des obstacles qui l'empêchent de connaître ce qu'il faut connaître afin de pouvoir prendre de bonnes décisions.

Le chapitre débute par la phrase :

凡人之患，蔽于一曲，而暗于大理。

«*Fan ren zhi huan, bi yu yi qu, er an yu da li.* »

Soit:

« Ce que tout être humain doit redouter, c'est qu'une distorsion fasse écran et lui cache le grand principe d'ensemble. »

Il énumère ensuite des origines possibles des occultations : le désir, l'aversion, le début, la fin, le lointain, le proche, l'érudition, la connaissance superficielle et les distinctions faites sur les dix mille êtres.

Le texte traite, par la suite, en plusieurs endroits des caractéristiques du cœur humain, de son fonctionnement et surtout de son autonomie absolue; ces points nous intéressent particulièrement.

5.5.2.2.2 *Les capacités et le fonctionnement du cœur humain.*

Ces sujets sont abordés dans le paragraphe qui commence par :

人何以知道。曰：心。心何以知。曰：虚壹而静。

« *Ren he yi zhi dao? Yue: Xin. Xin he yi zhi? Yue : Xu yi er jing.* »

Soit:

« Comment l'être humain connaît-il la Voie? Réponse : Grâce au cœur.

Comment le cœur parvient-il à connaître ? Réponse : Grâce au fait qu'il est 'vacant et disponible', 'unifié, concentré' et 'serein' »

La suite du paragraphe explique ce que sont ces trois caractéristiques :

-l'être humain, de naissance, a la capacité de connaître ; quand il connaît, il retient (*zhi* 志) ; retenir (*zhi* 志) c'est emmagasiner ; le cœur ne cesse jamais d'emmagasiner, il est dit « vacant et disponible » (*xu* 虚) si ce qu'il a déjà emmagasiné ne nuit pas à la réception d'autre chose ;

-le cœur, de naissance, a la capacité de connaître ; quand il connaît, il distingue ; distinguer c'est connaître plusieurs choses à la fois ; connaître plusieurs choses à la fois, c'est se diviser ; on dit qu'il est « unifié, concentré » (*yi* 壹) si la connaissance d'une chose ne nuit pas à la connaissance d'une autre chose ;

- le cœur fait des rêves, vagabonde, fait des projets, il ne cesse jamais d'être en mouvement ; il est dit « serein » (*jing* 静) si les rêves ne nuisent pas à la connaissance.

Ces trois caractéristiques définissent ainsi un cœur qui peut garder intacte sa capacité de connaître de choses nouvelles malgré l'existence de connaissances déjà acquises et malgré l'irruption possible de projets, de pensées vagabonds, de rêves.

Quand le cœur est dit *yi* 壹 = un, unifié, cela signifie aussi que, quand il s'intéresse à quelque chose, il est concentré sur cette chose ; d'où notre proposition de traduire *yi* 壹 par « unifié, concentré ». La définition ci-dessus implique que posséder une telle qualité revient à être soi même « un » et à pouvoir se concentrer sur un objet pour bien le connaître, puis de pouvoir passer ensuite à un autre et recommencer le même travail avec la même efficacité. Tout le monde n'est pas capable de répondre à cette double exigence. La suite du texte considère qu'un paysan, même connaissant parfaitement le travail des champs, ne peut exercer la fonction d'administrateur de l'agriculture ; il dit la même chose pour le commerçant qui ne peut exercer la fonction d'administrateur du commerce et pour l'artisan qui ne peut exercer la fonction d'administrateur des fabriques. Il y a des personnes qui ne sont pas compétentes dans les techniques de ces trois branches mais qui peuvent faire qu'elles soient bien administrées, ce sont ceux qui connaissent bien la Voie. Le passage conclut par :

故君子壹于道而以赞稽物。壹于道则正，以赞稽物则察，
以正志行察论，则万物官矣。

« *Gu jun zi yi yu dao er yi zan ji wu. Yi yu dao ze zheng, yi zan ji wu ze cha yi zheng zhi xing cha lun, ze wan wu guan yi.* »

Soit :

« C'est pourquoi l'homme de bien est un et concentré sur la Voie, il procède à des investigations sur les choses et affaires. Quand on est un et concentré sur la Voie, alors on est droit; quand on procède à des investigations sur les choses et affaires, alors on en a une vision claire ; quand l'intention (*zhi* 志), l'action, la vision, le discours sont corrects alors les dix mille êtres sont bien administrés. »

5.5.2.2.3 L'autonomie totale et absolue du cœur humain.

Le passage suivant revendique pour le cœur humain une autonomie totale et absolue :

心者，形之君也，而神明之主也。出令而无所受令，
自禁也，自使也，自夺也，自取也，自行也，自止也。
故口可劫而使墨 云，形可劫而使诘申，心不可

劫而使易意，是之则受，非之则辞。故曰：心容，其择也无禁，必自见，其物也杂博，其情之至也不贰。

« *Xin zhe, xing zhi jun ye, er shen ming zhi zhu ye. Chu ling er wu suo shou ling, Zi jin ye, zi shi ye, zi duo ye, zi qu ye, zi xing ye, zi zhi ye. Gu kou ke jie er shi mo wen, xing ke jie er shi qu shen, xin bu ke jie er shi yi yi, shi zhi ze shou, fei zhi ze ci. Gu yue: xin rong, qi ze ye wu jin, bi zi jian, qi wu ye za bo, qi qing zhi zhi ye bu er.* »

Soit:

« Le cœur est le souverain du corps, le maître de la vie intellectuelle et spirituelle (la clarté merveilleuse, 神明 *shen ming*). Les ordres viennent de lui, il n'en reçoit pas ; interdire ou faire faire, prendre de force ou recevoir, marcher ou s'arrêter, ces actions dépendent de lui. C'est pourquoi, la bouche peut être ravie et contrainte de se taire ou de parler, le corps peut être ravi et contraint de se plier ou de s'étendre, le cœur ne peut être ravi et contraint de modifier son intention (*yi* 意) ; si c'est juste, alors il accepte ; si c'est faux, alors il refuse. C'est pourquoi il est dit : Le cœur reçoit, ses choix ne sont soumis à aucun interdit, il voit par lui-même ; les choses peuvent être nombreuses et variées, sa nature ultime est de ne pas se laisser diviser. »

Note : Le seul caractère *yi* 意 utilisé dans le chapitre 21 se trouve dans le passage ci-dessus ; il a le sens d'« intention ».

5.5.2.2.4 Les caractères *zhi* 志 du chapitre 21.

Il existe quatre caractères *zhi* 志 dans le chapitre 21. Trois ont été rencontrés dans les passages étudiés au § 5.5.2.2.2 ; deux ont le sens de « retenir » et le troisième celui d'« intention », d'« aspiration ».

Le quatrième se trouve vers la fin du chapitre ; dans cette partie le texte préconise de prendre les Saints Rois comme maîtres et leurs règles comme modèles et après avoir dénoncé les discours invraisemblables, les théories fallacieuses... cite un passage présenté comme transmis par la tradition : « Disséquer les mots et prendre cela pour de la claire vision, discourir sur les choses et prendre cela pour du discernement, l'homme de bien méprise cela. Ecouter et retenir (*zhi* 志) beaucoup sans être en accord avec les règles royales, l'homme de bien méprise cela. »

Ainsi trois des quatre caractères *zhi* 志 du chapitre 21 sont utilisés avec le sens de « retenir » et un avec le sens d'« intention », d'« aspiration ».

5.5.3 L'Homme, son devoir de se perfectionner ; ses relations avec le Ciel et les dix mille êtres.

5.5.3.1 Généralités.

Considérant que la nature humaine est mauvaise Xun Zi accorde un rôle important à la formation et au perfectionnement de l'être humain. Les deux premiers chapitres de l'ouvrage sont consacrés à ce sujet.

5.5.3.2 Le chapitre1 : Exhortation à apprendre.

Dès la première phrase le texte affirme : « L'activité d'apprendre ne peut avoir de fin ».

Au sujet de cette activité d'apprendre qui n'a pas de fin, le texte distingue en fait deux aspects :

-pour le programme, le cursus (désigné par *shu* 数= nombre, procédé) il indique qu'il faut commencer par l'étude des Classiques et terminer par la lecture des Livres sur les « rites » (sur la bienséance authentique) ;

-pour le sens (l'objectif) de l'activité d'apprendre (désigné par *yi* 义, 義 = droiture, justice, **sens**) il indique qu'au début il s'agit de devenir une personne cultivée (*shi* 士) puis ensuite de devenir une Sainte Personne (*Sheng ren* 圣人).

Le texte admet que l'aspect « programme » peut avoir une fin, en revanche l'objectif de devenir une personne cultivée puis une Sainte Personne ne peut être abandonné un seul instant ; en le poursuivant on est un humain ; en l'abandonnant, on est une bête.

La fin du chapitre revient, sous une autre formulation, sur l'objectif que peut se donner un apprenant :

« C'est pourquoi, le pouvoir ou l'intérêt ne peut le faire pencher, la foule ne peut le faire céder, l'empire ne peut le rendre dissolu. Dans la vie il suit ce qui est correct ; dans la mort il suit ce qui est correct ; c'est ce qui est appelé « exercer la vertu » (*de cao* 德操). Exercer la vertu permet ensuite de se stabiliser (*ding* 定). Avoir la capacité de se stabiliser permet ensuite de répondre (aux choses et aux hommes). Avoir la capacité de se stabiliser et de répondre (*ying* 应), c'est ce qu'on appelle être un homme accompli. Le ciel se manifeste par sa lumière et la terre par ses éclats ; l'homme de bien est apprécié pour sa vertu complète. »

Pour atteindre un tel objectif le texte conseille d'apprendre par l'étude des paroles des anciens rois mais surtout par la fréquentation des personnes de bien, des maîtres ; le texte met en exergue l'intérêt d'apprendre du passé, d'apprendre des autres, démarche considérée comme plus efficace que la réflexion personnelle (idée analogue à celle déjà exprimée dans le § XV.31 des *Entretiens* de Confucius) ; il considère que, pour avoir une vue large, il vaut mieux monter sur une hauteur plutôt que se mettre sur la pointe des pieds ; il emploie encore d'autres images montrant l'intérêt que l'être humain a à recourir à des aides extérieures afin d'augmenter son efficacité (comme l'emploi d'une voiture, d'un cheval qui permet d'aller loin ou celui d'un bateau qui permet de circuler sur l'eau) avant de conclure : « L'homme de bien n'a rien de particulier à sa naissance, il sait bien emprunter aux choses ». Le mot « chose » (*wu* 物) semble désigner les paroles des Anciens, les Livres Classiques, les enseignements des maîtres, l'expérience des autres..., des ressources extérieures à la personne qui lui permettent de mieux apprendre pour avancer dans la voie qu'elle s'est donnée.

Ce qui est plus important encore c'est une détermination sans faille qui le conduira à la réussite grâce à un travail patient et même obscur. Plusieurs images ont été utilisées pour illustrer cette idée :

-accumuler (*ji* 积) de la terre et cela deviendra une montagne ;

- accumuler de l'eau et cela deviendra un gouffre ;
- sans accumulation de petits pas, il n'y a pas de trajet de mille *li* ;
- sans accumulation de petits filets d'eau, il n'y a pas de fleuve, ni de mer.

C'est cette même idée d'accumulation avec le verbe *ji* 积 qui est reprise dans la phrase : « Accumuler (*ji* 积) de bonnes actions et cela deviendra la vertu ; la clairvoyance surnaturelle viendra alors d'elle-même et le cœur de la Sainte Personne sera formé. » Cet éloge du travail patient se poursuit par d'autres images avant de conclure :

是故，无冥冥之志者，无昭昭之明。

无昏昏之事者，无赫赫之功。

« *Shi gu wu ming ming zhi zhi zhe, wu zhao zhao zhi ming.*

Wu hun hun zhi shi zhe, wu he he zhi gong. »

Soit :

« C'est pourquoi, sans résolution (*zhi* 志) enfouie et ténébreuse, il n'y a pas de clairvoyance éclatante.

Sans travail obscur, peu intelligent, il n'y a pas de mérite resplendissant. »

Les deux phrases, remarquables sur le plan linguistique, associent des efforts obscurs, modestes mais opiniâtres, à des succès éclatants.

Le caractère *zhi* 志 de la première phrase est l'un des deux seuls *zhi* 志 du chapitre ; il est traduit ici par « résolution ».

L'autre *zhi* 志 est rencontré dans le paragraphe qui présente les deux façons les plus efficaces pour apprendre : en premier lieu, la fréquentation des hommes de bien, des maîtres ; puis en second lieu, l'étude et la mise en pratique de la bienséance authentique (*li* 礼).

Ce second caractère *zhi* 志 se trouve dans le passage :

« Si on est incapable en premier lieu d'apprécier ces hommes (de bien) et en second lieu de respecter la bienséance (*li* 礼), alors on n'apprendra qu'un ramassis de théories diverses (杂识志 *za zhi zhi*) et ne fera que suivre la lettre du *Livre des Odes* et du *Livre des documents*. Alors, jusqu'à la fin de ses jours, on ne sera rien d'autre qu'un lettré borné. »

Zhi 志 désigne ici des livres, des documents dans lesquels sont consignées diverses théories.

5.5.3.3 Le chapitre 2 : Se perfectionner.

5.5.3.3.1 Généralités.

Le chapitre 2 est complémentaire du précédent avec un objectif précis : se perfectionner. Il débute ainsi :

« En voyant le bien, on doit s'examiner dans l'optique de se mettre en ordre. En voyant ce qui n'est pas bien, on doit s'examiner avec tristesse. Voyant en soi une bonne chose on doit l'apprécier fermement et la maintenir. En y voyant une mauvaise chose, on doit la prendre en aversion comme une catastrophe. C'est pourquoi celui qui me critique à juste titre est mon maître. Celui qui m'approuve à juste titre est mon ami. Celui qui me flatte est un traître... ».

5.5.3.3.2 La grande capacité de l'être humain d'agir sur lui-même.

Comme Xun Zi croit que la nature de l'être humain est mauvaise mais que cet être peut s'améliorer jusqu'à devenir une Sainte Personne, il lui accorde naturellement une grande capacité de s'améliorer comme le montre le passage suivant :

«L'art de régulariser son énergie vitale, de nourrir et d'exercer son cœur (治气养心之术, 'Zhi qi yang xin zhi shu') consiste à procéder de la façon suivante :

-si un tempérament est fort et emporté, alors on l'adoucit par l'harmonisation ;

-si la pensée est compliquée, proche de la fausseté, alors on l'unifie par la simplicité et la sincérité ;

-si le courage vire à la férocité, alors on le contient par le respect des principes ;

-si le comportement est précipité et enclin à la facilité, alors on le régule par la pratique des règles du 'savoir bouger, savoir s'arrêter' ;

-si le caractère est étriqué, mesquin, alors on l'étend par l'apprentissage de la générosité, de la largeur d'esprit ;

-si l'esprit est bas, craintif et avide d'avantages, alors on lutte contre ces défauts par de hautes ambitions (*gao zhi* 高志) ;

-si quelqu'un est médiocre, vulgaire, incapable, relâché, alors on enlève ces défauts avec l'aide de maîtres et d'amis ;

-si quelqu'un est paresseux, négligent, frivole, prêt à tout renoncement, alors l'évocation des calamités qui peuvent en résulter peut l'éclairer ;

-si quelqu'un est naïf, lent, droit et sincère, alors on adapte sa nature brute par l'apprentissage de la bienséance authentique (*li* 礼) et de la musique et on ouvre son esprit par la pratique d'une pensée qui va jusqu'au fond des choses.

Ainsi quand qu'il s'agit de régulariser son énergie vitale, de nourrir et d'exercer son cœur, rien ne vaut l'apprentissage de la bienséance authentique (*li* 礼) quand il s'agit d'obtenir rapidement des résultats, rien n'est plus indispensable que d'avoir un maître et rien n'a l'efficacité merveilleuse de l'attitude qui consiste à aimer se concentrer sur une chose. C'est cela qu'on appelle l'art de régulariser son énergie vitale, de nourrir et d'exercer son cœur. »

5.5.3.3.3 Les caractères zhi 志 du chapitre 2.

Il y a sept caractères *zhi* 志 dans ce chapitre 2 du *Xunzi* ; nous en avons rencontré un au paragraphe 5.5.3.3.2 ci-dessus ; examinons les six autres dans l'ordre de leur apparition.

Le premier se trouve dans le paragraphe proche du début du chapitre dans lequel Xun Zi affirme l'importance du *li* 礼 (la bienséance authentique) :

« Chaque fois qu'on met en œuvre sa vitalité-ardeur (*xue qi* 血气), sa résolution-intention (*zhi yi* 志意), sa connaissance-réflexion (*zhi lü* 知虑), si on procède conformément à la bienséance authentique (*li* 礼), alors ce sera ordonné et réussi ; dans le cas contraire ce sera le désordre et les retards. »

On peut noter que le *Xunzi* utilise ici le couple des deux caractères *zhi* 志 et *yi* 意, mais dans un ordre différent du couple *yi zhi* 意志 très usité actuellement et qui remonte au *Huainanzi*. (2nd siècle avant J.C.)

Le couple *zhi yi* 志意 est utilisé une seconde fois dans le passage :

« Une fois sa résolution-intention établie (*zhi yi xiu* 志意修), alors on fera fi des richesses et des honneurs ; si l'on attache de l'importance à la Voie et au Sens du Juste, alors on fera peu de cas de la condition de roi ou de prince ; quand quelqu'un s'éveille à la vie intérieure, alors peu lui importent les affaires extérieures. Tel est le sens de l'adage : 'L'homme de bien utilise les choses et les événements, l'homme de peu en est esclave.' »

Deux autres caractères *zhi* 志 se trouvent au début du dernier tiers du texte dans le passage qui fait la distinction entre l'homme cultivé (*shi* 士), l'homme de bien (*jun zi* 君子) et la Sainte Personne (*Sheng ren* 圣人) :

« Celui qui aime les règles (*fa* 法) et les applique est un homme cultivé ; celui qui a une résolution (*zhi* 志) inébranlable et parvient à l'incarner (par sa conduite) est un homme de bien ; avoir de façon inépuisable et impartiale des lumières sur toute chose c'est être une Sainte Personne.

Celui qui n'a pas de règles (*fa* 法) ne sait pas où aller ; s'il a des règles mais n'en saisit pas le sens (*Wu zhi qi yi* 无志其义) alors il sera troublé et inquiet ; s'il a des règles et cherche à en approfondir les principes alors il sera calme et généreux .»

Les deux derniers *zhi* 志 se trouvent dans le dernier passage du chapitre :

« Même au fond de la misère, l'homme de bien maintient vaste et généreuse son ambition (*zhi guang* 志广) ; dans la richesse et les honneurs il continue à avoir un comportement respectueux ; dans le repos il ne se laisse pas gagner par l'indolence ; même épuisé par le travail l'expression de son visage n'est pas dure ; il ne dépouille pas exagérément dans un moment de colère et ne donne pas trop dans un instant de joie.

Si, au fond de la misère, l'homme de bien maintient vaste et généreuse son ambition (*zhi guang* 志广), c'est que la Vertu d'humanité (*Ren* 仁) fleurit en lui ; si, dans la richesse et les honneurs, il continue à avoir un comportement respectueux, c'est qu'il n'accorde pas d'importance à sa position ; si dans le repos il ne se laisse pas gagner par l'indolence c'est qu'il comprend la raison des choses ; si, épuisé par le travail, l'expression de son visage n'est pas dure c'est qu'il sait traiter les affaires de façon harmonieuse ; s'il ne dépouille pas exagérément dans un moment de colère et ne donne pas trop dans un instant de joie, c'est que la loi prévaut sur les sentiments personnels. Le *Livre des Documents* dit :

'N'agissez pas selon ce que vous aimez, suivez la voie de l'Empereur ; n'agissez pas selon ce que vous haïssez, suivez le chemin de l'Empereur.'

Cela signifie que l'homme de bien est capable de s'appuyer sur le sens du bien public pour triompher de ses désirs personnels. »

Sur les sept caractères *zhi* 志 de ce chapitre 2, un a le sens de : retenir, savoir, six correspondent à l'idée du *zhi* 志, objet de la présente étude et peuvent être traduits selon le cas par : résolution, ambition, projet qu'on se donne pour la vie... ; le texte met en exergue le fait que ce *zhi* 志 suffisamment élevé, ample, généreux peut aider la personne, non seulement à résister aux circonstances extérieures difficiles et de conserver ainsi son indépendance, mais aussi à se corriger, à lutter contre ses propres tendances peu nobles (voir § 5.5.3.3.2). L'idée de faire **prévaloir la loi sur les sentiments personnels, de s'appuyer sur le sens du bien public pour triompher de ses désirs** mérite d'être soulignée.

5.5.3.4 *Le chapitre 17 : Du Ciel*

5.5.3.4.1 Introduction.

Ce chapitre traite essentiellement des relations entre le Ciel et l'homme. Après avoir passé en revue les paragraphes les plus importants, étudié les caractères *zhi* 志 du chapitre, nous essaierons d'en tirer les conséquences utiles pour le thème de l'étude.

5.5.3.4.2 L'homme est responsable de ce qui lui arrive

Dès le début du chapitre, le texte souligne l'autonomie du Ciel par rapport à l'homme et inversement :

« La marche du Ciel a ses constances ; elles ne se maintiennent pas pour un Roi Sage comme Yao ; elles ne se perdent pas à cause d'un tyran comme Jie. Y répondre par une bonne gestion et la période sera faste, y répondre par le désordre et la période sera néfaste. Renforcer les activités de base tout en modérant les dépenses, alors le Ciel ne peut appauvrir. Lorsque la nourriture et les soins sont complets et que les activités sont entreprises pendant des périodes favorables alors le Ciel ne peut rendre malade....

Laisser les activités de base en friche tout en faisant des dépenses excessives, alors le Ciel ne peut rendre riche. Lorsque la nourriture et les soins sont sommaires et que les activités sont inaccoutumées alors le Ciel ne peut sauvegarder l'intégrité physique. ... »

Le premier paragraphe poursuit ce même raisonnement sur d'autres exemples avant de conclure :

« C'est pourquoi, celui qui voit clairement la part dévolue au Ciel et la part dévolue à l'homme, peut être considéré comme un homme ayant atteint la perfection. ».

5.5.3.4.3 La naissance de l'homme et ses relations avec le Ciel.

Les trois paragraphes suivants décrivent, de façon schématique, un processus de fonctionnement du Ciel qui a conduit à la naissance de l'homme et des dix mille êtres et abordent le problème des relations entre l'homme et le Ciel :

« Ne pas faire et les choses s'accomplissent, ne pas chercher et obtenir, c'est ce qu'on appelle la Fonction du Ciel. Quelque profonde que soit sa pensée, l'homme ayant atteint la perfection ne se préoccupe pas de réfléchir sur cela ; quelque grandes que soient ses capacités, sa perspicacité, il ne se préoccupe pas de les appliquer à cela ; c'est ce qu'on appelle ne pas disputer au Ciel sa Fonction. Le Ciel a le temps et les saisons, la Terre a ses richesses, l'Homme a son organisation, c'est ce qu'on appelle la capacité de participer au Groupe Ternaire. Abandonner ce qui fait que l'homme peut participer au Groupe Ternaire pour ne s'intéresser qu'aux autres composants du Groupe c'est se leurrer.

Les astres en rang se suivent et tournent ; le soleil et la lune éclairent à tour de rôle ; les quatre saisons régissent successivement ; le *yin* et le *yang* effectuent la grande transformation ; les vents et les pluies répandent généreusement les bienfaits.

Les dix mille êtres en reçoivent l'harmonie et naissent ; ils en reçoivent le nourrissage et atteignent leur développement complet. On ne voit pas son action mais on voit son œuvre, alors on dit que c'est de la dimension de l'esprit (*shen* 神). Tout le monde connaît le résultat de son action, mais personne ne connaît le Sans

Forme qui conduit à cela, alors on l'appelle Ciel. Seule une Sainte Personne remplit sa tâche sans chercher à connaître le Ciel.

Une fois la Fonction du Ciel établie et l'Oeuvre du Ciel accomplie, la forme humaine se matérialise et l'esprit (*shen* 神) humain naît. L'amour et la haine, la joie et la colère, l'affliction et le plaisir s'y trouvent ; ils sont appelés les sentiments célestes²⁶. Les oreilles, les yeux, le nez, la bouche, le corps ont la capacité d'entrer en relation avec l'extérieur, mais ne peuvent pas se remplacer ; ils sont appelés les organes des sens célestes. Le cœur est au centre, vide et disponible pour administrer les cinq organes des sens ; il est appelé le souverain céleste.

Utiliser ce qui n'est pas de son espèce pour nourrir et soigner son espèce, c'est ce qu'on appelle la nourriture et les soins célestes. Se conformer aux règles qui régissent sa propre espèce, c'est un bonheur, s'opposer aux règles de son espèce, c'est un malheur, c'est ce qu'on appelle la rectitude céleste.

Obscurcir son souverain céleste, troubler ses organes des sens célestes, négliger la nourriture et les soins célestes, aller contre la rectitude céleste, tourner le dos à ses sentiments célestes, détruisant ainsi l'Oeuvre du Ciel, c'est ce qu'on appelle le comble du néfaste.

La Sainte Personne purifie son souverain céleste, rectifie ses organes des sens célestes, parfait sa nourriture et ses soins célestes, se conforme à la rectitude céleste, nourrit ses sentiments célestes, ceci afin de préserver l'Oeuvre du Ciel. De cette manière, elle connaît ce qui est à faire, ce qui n'est pas à faire ; de leur côté le ciel et la terre remplissent leur fonction et les dix mille êtres servent. Ses actions sont ainsi parfaitement réglées, sa nourriture et ses soins vraiment appropriés et sa vie sans blessure. C'est ce qu'on appelle connaître le Ciel.

C'est pourquoi la grande habileté réside dans ce qu'on ne fait pas, la grande intelligence réside dans ce qu'on ne pense pas. Celui qui oriente son cœur, sa pensée vers le ciel²⁷, (志于天 *zhi yu tian*²⁸) cherche à connaître les phénomènes qui peuvent se produire régulièrement ; celui qui oriente sa pensée vers la terre (志于地 *zhi yu di*) cherche à en connaître les conditions favorables dont on peut tirer profit ; celui qui oriente sa pensée vers les quatre saisons (志于四时 *zhi yu si shi*) cherche à en connaître les phases, les changements qui peuvent être importants pour les affaires humaines ; celui qui oriente sa pensée vers le *yin* et le *yang* (志于阴阳 *zhi yu yin yang*) cherche à en connaître les éléments qui peuvent être maîtrisés. Que les fonctionnaires s'occupent du ciel, celui qui gouverne de lui-même s'en tient à la Voie.»

Puis vers la fin du chapitre, le paragraphe qui est rimé (sauf la conclusion) examine le problème des actions de l'homme sur le monde :

²⁶ Dans les expressions :sentiments célestes (*Tian qing* 天情), organes des sens célestes (*Tian guan* 天官), ...l'adjectif céleste indique que ces sentiments, ces organes... font partie de l'Oeuvre du Ciel (*Tian gong* 天功)

²⁷ Dans les paragraphes précédents le caractère Tian 天 désigne le Ciel en tant que Chose mystérieuse dont on peut voir l'oeuvre mais pas l'action; dans le présent paragraphe il désignerait plutôt l'espace qui se trouve au-dessus de la terre avec tout ce qu'il contient ; nous écrivons donc ici « ciel » avec un « c » minuscule; ce ciel physique serait une manifestation du Ciel (Chose mystérieuse).

²⁸ Xun Zi utilise la même structure : « *Zhi*志+*yu*于+nom » que Confucius dans *Les Entretiens* ; alors que Confucius l'utilise dans le domaine moral : avoir son *zhi* dans la Voie , dans la Vertu d'humanité..., Xun Zi l'utilise dans le domaine de la connaissance.

« Magnifier le Ciel et le penser, comment cela peut-il se comparer à nourrir les êtres et les gouverner (制 *zhi*)?

Suivre le Ciel et chanter ses louanges, comment cela peut-il se comparer à maîtriser (制 *zhi*) le mandat du Ciel et l'utiliser (用 *yong*)?

Regarder et attendre le moment qui vient, comment cela peut-il se comparer à y faire face et s'en servir (使 *shi*)?

Suivre les choses et les laisser se multiplier, comment cela peut-il se comparer à déployer ses talents pour les transformer (化 *hua*)?

Penser les choses et les laisser à elles mêmes, comment cela peut-il se comparer à comprendre la raison profonde (理 *li*) des choses et ne pas les perdre.

Admirer la source d'où naissent les choses, comment cela peut-il se comparer à aider les choses qui y sont à s'accomplir.

C'est pourquoi en abandonnant l'homme pour ne penser qu'au Ciel, on manque la nature réelle des dix mille êtres. »

5.5.3.4.4 Les caractères *zhi* 志 du chapitre 17.

Il y a cinq caractères *zhi* 志 dans ce chapitre ; quatre se trouvent dans le paragraphe 4 étudié ci-dessus ; rappelons qu'ils sont tous employés sous la forme « *zhi* 志 + *yu* 于 + nom » structure déjà rencontrée dans *Les Entretiens* de Confucius, mais Xun Zi l'utilise ici dans le domaine de la connaissance et non dans celui des valeurs morales.

Trois paragraphes plus loin on trouve le cinquième *zhi* 志 dans le passage :

« Avoir un cœur bien formé et des intentions bien établies (心意修, *xin yi xiu*) , une pratique ample et solide des vertus , une pensée et des connaissances claires, vivre aujourd'hui tout en sachant se référer au passé (生于今而志乎古, *sheng yu jin er zhi hu gu*) , ce sont des choses qui dépendent de moi. C'est pourquoi l'homme de bien fait attention à ce qui dépend de lui et ne se tourne pas vers ce qui dépend du Ciel. L'homme de peu laisse de côté ce qui dépend de lui et aspire à ce qui dépend du Ciel. »

Les cinq caractères *zhi* 志 du chapitre correspondent à la notion du *zhi* objet de la présente étude ; ils indiquent une orientation du cœur, de la pensée vers un domaine du savoir ou vers un passé qui est supposé représenter un certain idéal.

5.5.3.4.5 Commentaires.

L'homme, sa naissance, ses capacités.

Né suite à l'établissement de la Fonction du Ciel et à l'accomplissement de son Œuvre, l'homme est bien distingué des dix mille êtres ; en effet dans le début du chapitre Xun Zi a utilisé deux fois le caractère 神 *shen* (esprit, spirituel, prodigieux...) une fois pour caractériser le mode d'action du Ciel et une fois pour désigner l'esprit de l'être humain²⁹ ; ce dernier est un être à part par rapport au reste des dix mille êtres ; le cœur de l'homme est désigné par l'expression : *Tian*

²⁹ Dans ce chapitre 17 le mot *shen* 神 est utilisé encore deux autres fois dans le paragraphe où Xun Zi explique que prier pour qu'il pleuve, faire des cérémonies pour qu'une éclipse de soleil cesse..., ces pratiques n'ont aucune influence sur les phénomènes réels ; ce sont des pratiques de type culturel ; le peuple croit que c'est en relation avec des esprits (*shen* 神), c'est néfaste de croire cela.

jun 天君=souverain céleste, ses organes des sens sont qualifiés de célestes, ainsi que d'autres notions se rapportant à lui ; dans le paragraphe consacré à la naissance de l'homme, à ses capacités et comportements, Xun Zi a utilisé vingt et une fois le caractère *Tian* 天(Ciel, céleste) ; avec cette insistance le texte semble vouloir souligner les grandes capacités de l'être humain.

La conception du Ciel de Xun Zi ; les relations entre l'homme et le Ciel:

Il semble bien que Xun Zi attribuait la naissance de l'homme et celle des dix mille êtres à l'œuvre de quelque chose dont la nature n'est pas déterminée et que personne ne connaît ; il l'appelle Ciel ; il a constaté que les manifestations de ce Ciel sont indépendantes de la conduite (bonne ou mauvaise) des hommes et qu'il n'a pas les mêmes modalités d'action que les humains : il n'a pas besoin de faire pour accomplir, de chercher pour obtenir, Xun Zi a appelé cela la Fonction du Ciel ; on ne voit pas son action mais on voit son Œuvre, Xun Zi qualifiait cela de *shen* 神, caractéristique de quelque chose qui a la dimension de l'esprit.

Dans le texte, le Ciel se manifeste donc par sa fonction et son œuvre :

Fonction du Ciel= *Tian zhi* 天职 , Œuvre du Ciel= *Tian gong* 天功.

Notons que le caractère 职 a au départ le sens de « connaître », de « connaître et retenir des choses subtiles, mystérieuses » ; le *Shuowen jiezi* (fin du 1^{er} siècle après JC) donne encore ce sens ; *Tian zhi* 天职 désignerait ainsi la Fonction ou la Capacité **subtile** du Ciel.

Très probablement Xun Zi avait l'intuition que la naissance et le développement de l'homme et des dix mille êtres seraient en relation avec la rotation des astres, l'éclairage par le soleil et la lune, le temps et les saisons, le vent et la pluie et avec l'harmonie qui régit l'ensemble ; mais la contribution de ces facteurs matériels n'a pas amené Xun Zi à exclure l'intervention du Ciel ; bien qu'il contaste que ce Ciel n'intervient pas dans les affaires humaines, il ne semble pas le réduire à une simple « nature » complètement matérielle telle qu'actuellement des personnes peuvent la concevoir ; en effet, outre le fait qu'il lui attribue une fonction et une œuvre, il considère que l'homme doit respecter la Fonction du Ciel et ne pas entrer en compétition avec elle ; de plus ce Ciel est aussi le membre cité en premier du Groupe Ternaire : Ciel, Terre, Homme.

Mais il y a dans le texte quelques obscurités quant aux relations entre l'homme et le Ciel, notamment sur le point de l'intérêt pour l'homme de connaître le Ciel . En effet, il est écrit vers le début du chapitre 17: « Seule une Sainte Personne remplit sa tâche sans chercher à connaître le Ciel. » ; au paragraphe suivant le texte décrit la conduite d'une Sainte Personne qui purifie son cœur, rectifie ses organes des sens, parfait sa nourriture et ses soins célestes etc... et vit ainsi en harmonie avec le Ciel et la Terre avant de conclure : « C'est ce qu'on appelle connaître le Ciel » ; le paragraphe qui vient après nous apprend qu'il revient aux fonctionnaires de s'occuper du ciel (que nous écrivons cette fois avec la lettre 'c' minuscule) afin de connaître les phénomènes qui peuvent s'y produire régulièrement alors que celui qui gouverne de lui-même peut se contenter de garder la Voie. A notre avis, pour y voir un peu plus clair, il est intéressant de bien distinguer le Ciel initial, difficile à connaître de son Œuvre qui est visible.

En effet, Xun Zi désigne par *tian* 天(Ciel) le Sans forme qu'on ne connaît pas mais dont on connaît l'œuvre ; il n'est pas favorable à trop de spéculations sur ce Ciel ; il préconise plutôt à la personne de se perfectionner, de préserver l'Œuvre du Ciel qui est en elle et par là même connaître ce Ciel ; cette connaissance paraît

assez particulière par sa modalité et aussi par son objet : le Sans forme qu'on appelle Ciel.

L'Oeuvre du Ciel, par contre, nous paraît plus familière ; elle comprend l'être humain, les dix mille êtres mais aussi, à notre avis, le ciel physique avec le soleil, la lune, les étoiles... ; ce ciel physique Xun Zi le désigne aussi par tian 天 que nous traduisons par: ciel avec la lettre 'c' minuscule.

Si Xun Zi est réservé en ce qui concerne les spéculations sur le Ciel, sans forme et mystérieux, son attitude est beaucoup plus active vis-à-vis des éléments de l'Oeuvre du Ciel :

- doté d'une grande capacité d'agir sur lui-même, l'être humain doit se perfectionner sans cesse ;
- il convient qu'il nourrisse les êtres et les gouverne, qu'il déploie ses talents pour transformer les choses, qu'il comprenne leur raison profonde, qu'il ne les perde pas et qu'il les aide à s'accomplir;
- en ce qui concerne le ciel (physique) il convient qu'il l'étudie afin d'en connaître les phénomènes pouvant se produire régulièrement ; il en fera de même pour la terre afin d'en connaître les conditions favorables (le texte précise même que c'est le travail des fonctionnaires);
- pour les moments (favorables ou défavorables) qui se présentent, il est conseillé à l'homme d'y faire face et de les employer;
- quant au mandat du Ciel, il est intéressant que l'être humain le maîtrise et qu'il l'utilise.

5.5.4 Conclusions partielles.

L'étude du *Xunzi* apporte des éléments très importants au thème de la présente étude.

Le texte affirme de façon très nette l'autonomie absolue de l'être humain et de son cœur. Ce qui est bien vient de l'élaboration humaine qui permet à l'homme de corriger sa propre nature. Il insiste aussi beaucoup sur la persévérance.

Le texte donne à l'être humain le devoir de se perfectionner ; vis-à-vis du monde extérieur, il lui attribue un rôle prééminent : nourrir et gouverner les êtres, comprendre la raison des choses, les aider à se réaliser, les transformer ; il conseille à l'homme de bien de s'appuyer sur le sens du bien public pour triompher de ses désirs personnels.

Vis-à-vis du Ciel il préconise que l'homme maîtrise le mandat du Ciel et l'utilise.

5.6 Le Glossaire du Maître de Beixi (*Beixi ziyi*).

5.6.1 Généralités.

Le *Beixi ziyi* 北溪字义 (Le Glossaire du Maître de Beixi) a été rédigé par le lettré Chen Chun 陈淳 (1159-1223) de la dynastie des Song du sud; honoré du titre de Maître de Beixi 北溪 (le nom d'une rivière), Chen Chun était un des plus éminents disciples de Zhu Xi (1130-1200). L'ouvrage dont le texte écrit en caractères de taille normale occuperait un espace équivalent à celui d'une trentaine de pages A4, donne des explications sur des termes du néo-

confucianisme. Il est en fait plus qu'un glossaire ; Chan Wing-tsit 陈荣捷 qui l'a traduit en anglais considère que, dans cet ouvrage, Chen Chun a résumé les pensées de son maître Zhu Xi et a ainsi présenté dans un volume restreint l'essentiel de la philosophie néo-confucéenne. L'ouvrage comprend principalement 26 rubriques telles que :

- 1) *Ming* 命 (destinée, mandat),
- 2) *Xing* 性 (nature),
- ...
- 6) *Zhi* 志,
- 7) *Yi* 意,
- ...
- 26) *FuLao* 佛老 (Bouddhisme et Taoïsme).

Pour notre travail nous avons utilisé le texte en chinois de Chen Chun donné dans le *Qin ding si ku quan shu* (Somme complète des quatre magasins effectuée sur ordre impérial) et consulté l'ouvrage de Chan Wing-tsit cité ci-dessus.

Nous allons étudier les deux rubriques : *Zhi* 志 et *Yi* 意.

5.6.2 La rubrique *Zhi* 志 :

Cette rubrique commence par donner une définition du *zhi* 志 avant d'aborder l'idée d'établissement du *zhi* : *li zhi* 立志

5.6.2.1 Définition du *zhi* 志 :

Le texte commence ainsi :

志者心之所之；之犹向也；谓心之正面全向那里去。如，志于道是心全向于道；志于学是心全向于学。

« *Zhi zhe xin zhi suo zhi ; zhi you xiang ye ; wei xin zhi zheng mian quan xiang na li qu. Ru, zhi yu dao shi xin quan xiang yu dao ; zhi yu xue shi xin quan xiang yu xue.* »

Soit :

« Le *zhi*, ce pour quoi, le lieu où le cœur va ; aller à c'est comme s'orienter vers ; cela signifie que le cœur tourne sa face complètement vers ce point et y va. Comme par exemple, l'expression : Avoir (ou mettre) le *zhi* à la Voie (志于道, *zhi yu Dao*) signifie que le cœur est complètement tourné vers la Voie ; de même l'expression : Avoir le *zhi* à l'apprentissage (志于学, *zhi yu xue*) signifie que le cœur est complètement tourné vers l'apprentissage. »

Bien que l'auteur ne l'ait pas dit explicitement, compte tenu rôle qu'il a donné au verbe *zhi* 之 (aller à) dans la définition du *zhi* 志, tout se passe comme si, sur le plan de l'analyse étymologique il avait aussi donné à la partie supérieure du caractère *zhi* 志³⁰ une valeur sémantique et non pas seulement une valeur phonétique comme l'a fait le *Shuowen jiezi* .

Les explications se poursuivent :

³⁰ Rappelons que la partie supérieure du caractère *zhi* 志 est le verbe *zhi* 之 (aller à) dont la graphie a été déformée.

« Aller directement chercher à obtenir à tout prix une chose, alors c'est le *zhi* ; si dans l'intervalle il y a l'idée d'interrompre, de reculer, de changer alors on ne peut pas appeler cela *zhi*. »

5.6.2.2 Etablissement du *zhi* 立志 (*li zhi*) :

Sur ce thème le texte commence ainsi :

« Si un être humain n'établit pas son *zhi* mais flottant, flottant il se contente de se laisser porter par l'usage courant, de se conformer au monde fangeux, alors quel genre d'être humain devient-il ?

Ce qui est demandé c'est d'établir comme *zhi* l'espoir d'être soi-même un saint, un sage, alors on peut de façon sublime se dresser hors de l'usage courant. Ne pas faire ainsi, suivre de petites vagues, poursuivre de grandes vagues pour former des générations de gens ordinaires, médiocres, comme si on se résignait à se faire violence, à se laisser soi-même à l'abandon, alors cela signifie qu'on n'est pas capable d'établir son *zhi*.

Etablir son *zhi* exige : élévation, clairvoyance, rectitude et grandeur. Beaucoup d'êtres humains qui ont de bonnes dispositions, qui sont purs, calmes, désintéressés au point d'être proches de la Voie, mais qui se résignent à demeurer dans ce qui est vulgaire, dans la médiocrité et ne pas consentir à mettre son *zhi* à la Voie ; ceux là, tout simplement, ne sont pas capables d'établir leur *zhi*. »

Le texte donne ensuite deux exemples de personnes ayant de grandes qualités mais auxquelles il trouve aussi des insuffisances ; il s'agit de l'empereur Wen des Han (règne 180-157 av. J.C.) et du très célèbre empereur Wu dont le long règne (141-87 av. J.C.) correspondrait à l'apogée de la dynastie des Han antérieurs.

Sur l'empereur Wen le texte dit : « Par exemple l'empereur Wen dont les dispositions naturelles : générosité, vertu d'humanité, sens du respect, sens de l'économie, si elles étaient développées à fond, auraient pu en faire un Sage souverain ; mais il a dit : ' Réduisez le (un candidat à un poste) à des discussions pas particulièrement élevées, mon ordre peut maintenant être exécuté ' ; ainsi il n'a pas pu établir son *zhi*. » Le texte fait référence à une nomination à un poste que l'empereur a acceptée par complaisance alors que, depuis dix ans, il n'a pas consulté le candidat.

Sur l'empereur Wu le texte dit : « L'empereur Wu admirait Tang et Yu (les Sages empereurs Yao et Shun), son *zhi* était élevé et grand mais il était trop attaché à la renommée, il était mélangé, c'est insuffisant pour le prendre. »

Il continue :

« Le mémoire adressé à l'empereur par Maître Cheng a abordé, dans un passage, le sujet de l'établissement du *zhi* ; il parlait justement de l'établissement du *zhi* pour le souverain. L'établissement du *zhi* pour un souverain et l'établissement du *zhi* pour un apprenant sont semblables. La seule différence est que pour l'un il s'agit de sa propre personne et pour l'autre il s'agit de l'empire ; c'est une différence de dimension.

Pour l'apprentissage le point le plus critique est le début de l'établissement du *zhi* ; le moment où l'on examine cela avec soin et prend sa décision, c'est justement le premier point où les chemins se séparent. Dès qu'on met son *zhi* dans le Sens du juste (*Yi* 义)³¹, alors on entre dans le sentier des hommes de bien ; dès qu'on met son *zhi* dans l'intérêt (*li* 利), alors on entre dans le sentier des hommes

³¹Une autre traduction possible pour *Yi* 义 : Droiture au service du juste

de peu. Entre Shun (un sage-empereur) et Zhi (un brigand) c'est justement par l'aspect : 'choix du bien' ou 'choix de l'intérêt' qu'on les distingue ; entre Yao (un sage-empereur) et Jie (un tyran) c'est justement en suivant leurs 'paroles et actes' qu'on peut les différencier. »

Le texte fait ensuite référence au paragraphe II.4 des *Entretiens* de Confucius résumant les différentes étapes de la vie du Maître :

« A quinze ans, j'avais le *zhi* à l'apprentissage ; à trente ans, j'avais établi ma position ; à quarante ans je n'avais plus de doutes ; à cinquante ans, je connaissais les décrets du Ciel ; à soixante ans, aucun propos ne pouvait me troubler ; à soixante-dix ans, je suivais tout ce que désirait mon cœur sans transgresser aucune règle. »³²

pour dire qu'à l'âge de quinze ans la résolution de Confucius de se consacrer à l'apprentissage était, indiscutablement, ferme ; il exhorte ensuite le lecteur à suivre cet exemple car pour l'adepte qui, dès le début, peut vraiment mettre tout son cœur, toute son intention dans l'apprentissage, les différentes étapes vont se suivre de façon ordonnée lui permettant d'avancer ; et si, inlassablement, il poursuit son effort jusqu'au bout, alors même le niveau d'accomplissement le plus élevé « suivre les désirs de son cœur » peut être atteint ; en revanche si celui qui établit son *zhi* commet une erreur et ne peut se consacrer totalement à la poursuite du chemin de la sainteté alors les différentes étapes seront faussées et il n'y aura pas de moyen de rétablissement efficace.

Le texte insiste de nouveau sur l'élévation nécessaire lors de l'établissement du *zhi* en citant le *Livre de Mencius* § 7.A.33 (尚志 *shang zhi*, élever ses aspirations) ; il cite *Les Entretiens* de Confucius § XIX.6 (笃志 *du zhi*, affermir son *zhi*) et souligne l'importance pour le *zhi* d'être bien défini et non mêlé, d'être solide et non relâché.

Enfin il commente l'expression : 志趣 *zhi qu* en faisant remarquer que 趣 *qu* signifie : « marcher à grands pas » et, en reprenant le membre de phrase définissant le *zhi* 志 ci-dessus mais avec le verbe *qu* 趣 à la place du verbe *zhi* 之 (aller) ce qui donne : 心之所趣 *xin zhi suo qu* et conclut que *qu* 趣 fait partie de la même catégorie que *zhi* 志.

5.6.3 La rubrique : Yi 意.

Cette rubrique donne tout d'abord une définition du *yi* 意 avant de proposer un ensemble de relations fonctionnelles entre les notions : *xin* 心 (cœur), *yi* 意 (idée, intention), *qing* 情 (sentiment), *zhi* 志 (résolution), *xing* 性 (nature de l'homme), *li* 理 (principe), *ming* 命 (mandat du Ciel) ; avec cet ensemble de relations on peut dire que ce que propose le texte ressemble fort à une tentative de représentation schématique de la vie intérieure de l'homme.

Le texte donne d'abord la définition :

意者心之所发也 ; 有思量运用之义。

« *Yi zhe xin zhi suo fa ye ; you si liang yun yong zhi yi.* »

Soit :

³² C'est nous qui faisons cette citation complète afin de faciliter la lecture.

« Le *yi* 意 (idée) est ce qui émane du cœur; il a le sens de mise en œuvre de la délibération. »

Il aborde ensuite les différentes composantes de la vie intérieure de l'homme et leurs relations mutuelles :

« En général, les sentiments (*qing* 情) sont des mouvements de la nature de l'homme (*xing* 性); le *yi* 意 (idée) est une émanation du cœur (*xin* 心). Les sentiments sont déclenchés, de façon naturelle, à l'intérieur du cœur; exprimés ils se présentent sous des apparences transformées et variées et sont en contraste avec la nature (de l'homme). L'idée est une parcelle de pensée qui s'élève dans le cœur, la mise en œuvre de la réflexion doit arriver de cette manière. Avec les sentiments, c'est la totalité (du cœur) qui est considérée; avec l'idée c'est une parcelle de pensée émergente qui est considérée. En observant l'ensemble de ces composantes, dès qu'on a affaire à une chose, alors elles vont toutes apparaître devant nous.

Ainsi supposons que nous ayons affaire à quelque chose; sur le plan intérieur ce qui décide en maître est le cœur (*xin* 心); la joie ou la colère qui sont activées sont des sentiments (*qing* 情); à l'intérieur ce qui peut être activé c'est la nature de l'homme (*xing* 性); mettre en œuvre la délibération (*shang liang* 商量) pour savoir: 'le sentiment de joie ou de colère concerne quelle personne?', c'est le *yi* 意 (pensée, délibération); orienter le cœur vers cette personne, objet de la joie ou de la colère, c'est le *zhi* 志 (détermination); quand les sentiments de joie ou de colère sont mesurés et qu'en plus ils proviennent des règles morales (*Dao li* 道理) inhérentes à la nature de l'homme (*xing* 性), alors l'origine naturelle de cela est le principe (*li* 理); la raison fondamentale qui fait qu'il doit être ainsi est le mandat du Ciel (*ming* 命). Toutes ces choses sont devant nous, non séparées les unes des autres, étincelantes et en ordre.

Comparer le cœur et le *yi* 意 (idée) alors le cœur est grand et le *yi* 意 (idée) est petit; le cœur parle pour la totalité et le *yi* 意 (idée) n'est qu'une parcelle de pensée dans cette totalité. »

Il est intéressant de noter que dans cette représentation schématique de la vie intérieure de l'homme, **l'orientation donnée au cœur (le *zhi* 志) succède à une phase de délibération (le *yi* 意)** (l'expression '*shang liang*' traduit par 'délibérer', comprend le caractère '*shang*' qui signifie: 'délibérer' et le caractère '*liang*' qui signifie: 'mesurer, peser, juger, délibérer et aussi quantité, mesure etc...').

Le texte passe ensuite à quelques remarques sur le vocabulaire :

-le *yi* (意 intention) dans *Wu yi* (毋意, sans intention), correspond à des intentions égoïstes;

-le *yi* (意 intention) dans *Cheng yi* (诚意, intention sincère) correspond à de bonnes intentions;

-les gens parlent souvent de *Yi si* (意思), *si* 思 c'est penser; la contemplation, la pensée... font toutes partie de la catégorie de *yi* (意, idée, intention).

5.6.4 Conclusions partielles :

L'étude faite du chapitre Pan Geng du *Livre des documents* nous a montré que le *zhi* 志 correspond à une orientation du cœur vers un objectif à atteindre; cette résolution concernant le transfert de sa capitale, le roi Pan Geng ne l'a prise qu'après de mûres réflexions ; en effet, le texte nous a permis de voir le roi présenter à plusieurs reprises et de façon cohérente de nombreux arguments dans le but de rallier son peuple à ce projet.

Par ailleurs, depuis longtemps, les deux caractères *zhi* 志 et *yi* 意 étaient déjà utilisées ensemble pour désigner la notion d'ambition, de résolution; ainsi Xun zi qui vivait entre le 4^{ème} et le 3^{ème} siècle avant J.C. utilisait déjà l'expression binaire *zhi yi* 志意 (ordre : *zhi* puis *yi*) avec le sens de *zhi*; on trouve ainsi deux *zhi yi* 志意 au chapitre 2 du *Xunzi*, une à chacun des chapitres 4 et 5, trois au chapitre 8 ...

Deux siècles plus tard, l'expression binaire *yi zhi* 意志 (ordre : *yi* puis *zhi*) a été utilisée dans le *Huainanzi*, œuvre de synthèse de tendance taoïste du 2^{ème} siècle avant J.C. ; les auteurs de cet ouvrage ont reproduit , à son chapitre 10, une phrase qui se trouve dans le *Zhuangzi*, chapitre 23 avec une seule différence : le caractère *zhi* 志 a été remplacé par *yi zhi* 意志 (Voir ci-dessous à la section consacrée à l'étude du *Zhuangzi*); ainsi très probablement, l'expression binaire *yi zhi* 意志 utilisée par le *Huainanzi* aurait le même sens que le *zhi* 志 du *Zhuangzi*; la notion de *zhi* aurait donc, au moins à cette époque, deux désignations, l'une ramassée en un seul caractère et l'autre en deux caractères.

Beaucoup d'idées existaient donc avant Chen Chun, mais ce dernier a eu le mérite de proposer formellement des définitions.

Ainsi il a défini le *zhi* 志 comme une orientation du cœur vers un objectif à atteindre ; le cœur doit être complètement tourné vers cet objectif, il faut qu'il y va et cherche à l'atteindre à tout prix.

L'utilisation symbolique de l'image d'une orientation géographique pour définir le *zhi*, utilisation qui est toujours actuelle, est intéressante ; elle suggère que celui qui a établi son *zhi* ressemblerait à un homme qui, devant la possibilité de suivre une infinité de directions, s'est déterminé à en suivre une.

Chen Chun a aussi défini le *yi* 意 comme la « mise en œuvre de la **délibération** ».

Il a utilisé ces deux notions et d'autres pour décrire schématiquement un processus qui aboutit à l'établissement d'une résolution (*zhi* 志).

Il a fait débiter ce processus par la rencontre d'une personne avec une chose, une affaire ; après cette rencontre des sentiments comme la joie ou la colère sont activés ; vient ensuite la mise en œuvre de la délibération etc... ; selon cette description les sentiments joueraient un rôle important dans le processus, mais nous ne savons pas si pour l'auteur, cette description est un cas général ou seulement un exemple.

L'alinéa suivant intéresse particulièrement notre étude:

« Mettre en œuvre la délibération pour savoir: 'le sentiment de joie ou de colère concerne quelle personne ?', c'est le *yi* 意 (pensée, délibération) ; orienter le cœur vers cette personne, objet de la joie ou de la colère c'est le *zhi* 志 (décision et investissement personnel). »

Chen Chun y a mis en relation les deux notions de *yi* 意 et *zhi* 志 de l'expression :

yi zhi 意志 utilisée dans le *Huainanzi* ; l'étape de délibération (*yi* 意) permet de clarifier les choses, de peser le pour et le contre pour préparer la décision à prendre à l'étape suivante baptisée *zhi* 志 ; à cette étape une décision est prise et est mise en application ; le cœur (le cœur-esprit) de l'homme est complètement tourné vers un objectif, il y va et cherche à l'atteindre à tout prix.

Outre la contribution apportée au problème des définitions, Chen Chun a exprimé aussi d'importantes préoccupations morales notamment dans le paragraphe consacré à l'établissement du *zhi* (*li zhi* 立志).

- établir son *zhi* c'est se dresser hors de l'usage courant et ne pas se laisser porter par cet usage ;
- cet établissement exige : élévation (de l'esprit), clairvoyance, rectitude et grandeur (d'âme) ; il est clairement conseillé d'avoir comme objectif de devenir un saint, un sage ;
- le texte souligne l'importance de l'option initiale prise lors de l'établissement du *zhi* : ou bien on met son *zhi* dans le Sens du juste (*yi* 义) et on entre dans le sentier des hommes de bien ou bien on le met dans l'intérêt, l'avantage (*li* 利) et on entre dans celui des hommes de peu .

5.7 Explication sur l'établissement du *zhi* 志 par Wang Yangming.

5.7.1 Généralités.

Wang Yangming (王阳明), nom de naissance Wang Shouren (王守仁 ; 1472-1529), brillant lettré et homme d'action, a vu sa carrière officielle interrompue par de longues périodes de déportation et de disgrâce. Malgré ces vicissitudes, il a eu l'occasion de montrer de grandes capacités tant sur le plan de l'administration civile que sur celui des actions militaires.

Ses idées, ses enseignements, son influence font de lui un grand personnage de l'histoire de la pensée chinoise sous la dynastie des Ming ; parmi ses idées les plus connues, citons :

-l'unité de la connaissance et de l'action, idée qui est énoncée par l'expression lapidaire : « *zhi xing he yi* » 知行合一 ;

-l'unité de l'esprit (*xin* 心, cœur-esprit) et du principe (*li* 理), unité faite à l'avantage de l'esprit, en dehors duquel il n'y a ni chose, ni principe.

C'est pour cette dernière contribution que son nom a été, avec celui de Lu Xiangshan (1139-1193), associé à la notion d'« école de l'esprit » (心学, *Xin xue*) par opposition à celle d'« école du principe » (理学, *Li xue*) de Cheng Yi (1033-1107) et de Zhu Xi (1130-1200) (Cf. A. Cheng.).

Au cours de notre travail nous avons consulté les ouvrages et article:

- *Histoire de la pensée chinoise* d'Anne Cheng;
- *Wang Yangming quanji* (*Oeuvres complètes de Wang Yangming*) de Wang Yangming;
- *Vương dương Minh, Thân thể và Học Thuyết* (*Wang Yangming, sa vie et sa doctrine*), de Phan văn Hùm, en vietnamien ;
- *Wang Yang-ming*, article du site New World Encyclopedia consulté le 9 septembre 2010.

Wang Yangming accordait beaucoup d'importance à l'établissement du *zhi* (立志 *li zhi*) ; cette expression de deux caractères est rencontrée plus de soixante fois dans ses œuvres complètes et il a écrit un texte spécial intitulé : « Explication sur l'établissement du *zhi* pour l'information du jeune frère. »

C'est ce texte que nous allons étudier.

5.7.2 . Etude du texte : « Explication sur l'établissement du *zhi* pour l'information du jeune frère. »

Ce texte intitulé : « Explication sur l'établissement du *zhi* pour l'information du jeune frère » (示第立志说, « *Shi di li zhi shuo* »), se trouve au livre 7 des Œuvres complètes de Wang Yangming citées ci-dessus ; il comprend environ 1000 caractères.

5.7.2.1 Apprendre c'est apprendre à devenir une Sainte Personne.

Pour Wang Yangming, apprendre c'est nécessairement apprendre à devenir une Sainte Personne. Avec un tel objectif, l'établissement du *zhi* est essentiel :

« Pour l'apprentissage, il n'y rien de plus important que l'établissement du *zhi*. Si le *zhi* n'est pas établi, c'est comme quelqu'un qui veut planter un arbre, mais qui n'en enfouit pas profondément la racine et se contente de buter superficiellement et d'arroser. Malgré ses efforts, cette personne n'arrivera à aucun résultat. »

Pour Wang Yangming, le cœur d'une Sainte Personne comprend uniquement le principe du Ciel (天理 *Tian li*) et ne connaît guère de désirs humains égoïstes ; pour devenir une Sainte Personne il faudra donc supprimer ces désirs humains et préserver le principe du Ciel qui s'y trouve.

La méthode pour y parvenir consiste à apprendre auprès des éveillés qui nous ont précédés et dans les textes qu'ils nous ont laissés ; cet apprentissage doit être fait de façon sérieuse et avec respect.

5.7.2.2 La position prééminente du *zhi*.

Sur ce point, Wang Yangming reprend l'idée de Mencius en la renforçant :

« Le *zhi*, c'est le commandant suprême du souffle, le destin (命 *ming*) de l'être humain, la racine de l'arbre, la source du cours d'eau. Si la source n'est pas draguée, dégagée, alors le courant s'arrête ; si la racine n'est pas enfouie, alors l'arbre dessèche ; si le destin (命 *ming*) ne se poursuit pas, alors l'être humain meurt ; si le *zhi* n'est pas établi, alors le souffle est confus. »

Par ce paragraphe Wang Yangming affirme nettement qu'en établissant son *zhi*, l'homme construit son destin.

5.7.2.3 Une concentration extrême et son efficacité.

Le texte du paragraphe précédent se poursuit :

« C'est pourquoi, dans son apprentissage (à devenir une Sainte Personne) , l'homme de bien , en tout lieu et en tout temps, prend l'établissement du *zhi* comme sa grande préoccupation. Il tourne ses yeux vers cela, le regarde directement sans voir autre chose ; il tend l'oreille et écoute cela sans entendre autre chose.

Comme un chat attrapant une souris, une poule couvant ses œufs, l'esprit et la pensée (de l'apprenant) sont concentrés, cristallisés ; ils ne savent plus qu'il existe autre chose ; le *zhi* s'établit alors de façon durable ; l'esprit (神气 *shen qi*) est clair et le Sens du juste, le principe (义理 *yi li*) brillent.

Dès qu'il y a un désir égoïste, cela est connu immédiatement et il ne peut rester. C'est pourquoi, à l'apparition d'un germe de désir égoïste quelconque, il suffit de mettre cela sur le compte du non-établissement du *zhi* et immédiatement ce désir se retire ; dès que l'infime mouvement d'un souffle étranger est entendu, il suffit de mettre cela sur le compte du non-établissement du *zhi* et immédiatement le souffle étranger est éliminé. Un désir de paresse naît, demander au *zhi* (de s'en charger) et il n'y a plus de paresse ;... ; un sentiment de jalousie naît, demander au *zhi* et il n'y a plus de jalousie ;... ; une convoitise naît, demander au *zhi* et il n'y a plus de convoitise...

C'est pourquoi, sur le plan de son effet, le *zhi* fait partir les désirs humains égoïstes comme un feu ardent brûlant des poils ou comme le soleil qui, dès son apparition, fait disparaître les ténèbres. »

La croyance de Wang Yangming sur la capacité de l'être humain à diriger son cœur est remarquable.

5.7.3. Conclusions partielles.

Wang Yangming nous fournit un exemple de l'établissement du *zhi* dans lequel une personne investit totalement son cœur dans un projet de vie, ceci en tout lieu et en tout temps. Il est clair qu'une telle concentration peut conduire à des résultats étonnants surtout si la personne, outre l'attention portée à sa mobilisation personnelle, s'intéresse aussi aux conditions objectives externes dont elle doit tenir compte pour réussir certaines de ses actions.

La vie particulièrement active de Wang Yangming, avec des succès tant sur le plan de son enseignement philosophique que sur celui d'une carrière officielle comme administrateur et général, montre que cette double condition est réalisable, au moins chez certaines personnes.

6 LES ENSEIGNEMENTS ET ECRITS DES SAGES DE TRADITION TAOÏSTE.

Nous avons classé sous ce chapitre des ouvrages considérés traditionnellement comme « taoïstes » sans sous-estimer les difficultés que pose l'emploi de ce qualificatif.

Les textes de cette tradition (le *Laozi*, le *Zhuangzi*, etc....) posent de nombreux problèmes d'interprétation qui ne sont pas près d'être résolus. Pour notre travail, nous appliquerons la même méthode déjà utilisée avec d'autres textes : recensement des caractères *zhi* 志 (ou *yi* 意 si les caractères *zhi* 志 sont rares ou même des caractères *yu* 欲 quand les caractères *zhi* 志 et *yi* 意 sont rares), étude des circonstances de leur emploi, analyse du contenu des textes... ; nous discuterons des problèmes d'interprétation évoqués ci-dessus lorsque cela est nécessaire.

6.1 Etude de la notion de *zhi* dans le *Laozi*.

6.1.1 Introduction.

Le *Livre de la Voie et de sa Vertu* (道德经 *Dao de jing*) est traditionnellement attribué à Lao Zi (老子, le Vieux Maître) qui serait un peu plus âgé que Confucius (551-479 av. JC). En fait, à part une histoire légendaire, nous ne connaissons rien sur le Vieux Maître ; son ouvrage qu'on désigne aussi par *Laozi* semble avoir été compilé au 3^{ème} siècle av. JC.

6.1.1.1 Généralités.

Pour cette étude nous avons consulté les sources :

- *Laozi jin zhu jin yi* (*Laozi, nouvelles traduction et annotations*) de Chen Gu-Ying; texte en chinois classique, version de Wang Bi, commentaires et traduction en chinois moderne;
- *Lão-Tử Đạo đức kinh. Quốc-văn giải-thích* (*Livre de la Voie et de la Vertu de Lao Zi, expliqué en langue nationale*) de Nghiêm Toàn; texte en chinois, chapitres 1 à 37, traduction et commentaires en vietnamien ;
- *Lão-Tử Đạo đức kinh* (*Livre de la Voie et de la Vertu de Lao Zi*) de Nguyễn Duy Cần; texte en chinois , traduction et commentaires en vietnamien ;
- *La Voie et sa vertu Tao-tê-king* de François Houang et Pierre Leyris ; texte en chinois, version de Wang Bi, traduction en français ;
- Le site Das Tao Te King von Lao Tse qui, outre le texte en chinois, donne environ deux cents traductions du *Laozi* en différentes langues notamment des langues européennes.

6.1.1.2 *Les grands thèmes du Laozi.*

L'analyse du contenu des 81 chapitres du *Laozi* permet de les rattacher en gros à trois grands thèmes, chacun regroupant environ le tiers des chapitres:

A) Les idées de base :

Les chapitres rattachés à ce thème, comme le **chapitre 1**, fournissent des « énoncés » plus ou moins généraux sur la Voie et ses caractéristiques (chap. 1, 4...), sur le manifesté *you* 有 et le non-manifesté *wu* 无 (chap. 11, 40...), sur le souple et le dur (chap.43), sur la vie et la mort (chap.76), sur des qualités humaines (chap.33, 38...) etc...

B) Des recommandations générales pour la conduite humaine :

Les chapitres de ce thème, comme le **chapitre 2**, présentent les exhortations telles que: pratiquer le non-agir, une fois l'œuvre réalisée ne pas s'y attacher (chap. 2), il vaut mieux garder son centre (chap. 5), se mettre derrière, ne pas rivaliser (chap.7, 8), se retirer une fois besogne faite (chap.9), abandonner l'apprentissage, ressembler à l'enfant qui n'a pas ri, paraître idiot, se nourrir auprès de la Mère de tous les êtres (chap. 20) etc...

C) Des recommandations sur des questions politiques, militaires et sur le comportement personnel des dirigeants:

Les chapitres rattachés à ce thème, comme le **chapitre 3**, donnent les conseils tels que: « Faire le vide dans les cœurs, faire le plein dans les ventres »³³, affaiblir la détermination du peuple (chap. 3), aimer le peuple, gouverner le pays en faisant comme si on n'en était pas conscient (chap. 10), voir la pureté primordiale et préserver la simplicité, réduire ses intérêts personnels et raréfier ses désirs (chap.19), ne pas s'appuyer sur les armes pour contraindre le monde, en cas de guerre inévitable savoir obtenir un résultat et s'arrêter, accomplir des rites funèbres en cas de victoire (chap. 30, 31), vaincre sans affronter, ne pas sous-estimer l'adversaire (chap.68, 69) etc...

Après cette lecture globale du *Laozi* nous pouvons déjà souligner ici deux apports importants de l'ouvrage :

- Sur le plan de la personne, au chapitre 5 après avoir indiqué que pour le Ciel et la Terre et pour la « Sainte personne », le peuple n'est que chiens de paille³⁴, le texte préconise de garder son centre ; quel sens faut-il donner à ce dernier mot ? Au chapitre 20, il propose d'abandonner l'apprentissage, de ressembler à l'enfant qui n'a pas ri, de paraître idiot, de se nourrir auprès de la Mère de tous les êtres, en somme de garder ou retrouver sa nature authentiquement humaine; ainsi ce centre que le *Laozi* préconise de bien garder, ne serait-il pas le centre intérieur, le cœur de l'homme avec sa vie intérieure que nous avons envisagé lors de l'étude du *Zhong yong* ?
- sur le plan des actions politiques, militaires, il souligne le grand danger des actions inconsidérées surtout quand elles sont motivées par l'ambition et prend nettement position contre les guerres (chap. 30 et 31 notamment).

³³ traduction de François Houang et Pierre Leyris.

³⁴ chiens de paille : objets rituels utilisés dans des cérémonies funéraires puis brûlés après usage.

6.1.1.3 *Méthode d'approche adoptée pour l'étude de la notion de zhi 志 dans le Laozi.*

Pour l'étude de l'exercice du vouloir dans le *Laozi*, nous avons cherché les caractères *yi* 意 et *zhi* 志 du texte dans l'intention d'étudier leur emploi. Comme le caractère *yi* 意 est absent du texte et que le caractère *zhi* 志 n'y apparaît que trois fois nous avons complété leur étude par celle des emplois du caractère *yu* 欲 qui signifie désir, convoitise, désirer, vouloir, convoiter. Rappelons que l'étude des emplois du caractère *yu* 欲 a aussi été faite pour *Les Entretiens* de Confucius (voir § 5.1.3).

6.1.2 Les caractères *zhi* 志 du *Laozi*

Dans le *Laozi* il y a trois caractères *zhi* 志 aux chapitres 3, 31 et 33.

6.1.2.1 *Le caractère zhi 志 du chapitre 3.*

Ce célèbre chapitre traite du gouvernement par une « Sainte Personne » ; il contient un caractère *zhi* 志 et deux caractères *yu* 欲 :

« ...Ne pas laisser voir les choses désirables (可欲 *ke yu*)

Et le cœur du peuple ne sera pas troublé.

C'est pourquoi, le gouvernement par une « Sainte Personne » consiste à :

Faire le vide dans le cœur des habitants,

Faire le plein dans leur ventre³⁵,

Affaiblir leur détermination (*zhi* 志),

Renforcer leurs os.

Faire en sorte que le peuple n'ait ni connaissance, ni désir (无知无欲 *wu zhi wu yu*)

Et que les gens intelligents n'osent pas agir.

Ainsi, agir par le non-agir³⁶ et tout est bien administré. »

Les caractères *zhi* 志 et *yu* 欲 sont utilisés ici dans des sens que nous avons déjà rencontrés ; le contenu des conseils est clair, il n'y a pas d'ambiguïté.

Sur ce plan, il est difficile d'admettre que les actions préconisées par ce texte soient du non-agir comme le prétend la dernière phrase; en réalité le texte donne des conseils plutôt réalistes pour agir sur le comportement du peuple afin de le rendre le plus docile possible.

³⁵ Cette traduction et celle de la phrase précédente sont inspirées de celles de François Huang et Pierre Leyris

³⁶ La plupart des traducteurs français traduisent 无为 *wu wei* par non-agir, nous les suivons ; François Huang et Pierre Leyris, par contre, préfèrent traduire ces mots par non-faire.

En ce qui concerne le *zhi* 志 du peuple, ce texte le considère comme suffisamment important pour proposer de l'affaiblir.

Ce chapitre 3 est à rapprocher du chapitre 5 dans lequel, la « Sainte Personne » considère la population comme des chiens de paille.

6.1.2.2 *Le caractère zhi 志 du chapitre 31.*

Faisant suite au chapitre 30 qui préconise qu'en cas de guerre inévitable, il faut savoir obtenir, par nécessité, un résultat puis s'arrêter et ne pas en profiter pour prendre par la force un avantage, le chapitre 31 est un vibrant plaidoyer contre la guerre.

Quand on ne peut éviter de recourir aux armes, il préconise de le faire dans le calme, sans aucune délectation, comme quand on goûte à un plat insipide ; en cas de victoire il propose d'accomplir des rites funèbres, car la victoire implique la mort de beaucoup d'hommes :

« La victoire n'est pas une bonne chose,
Celui qui considère que c'est une bonne chose,
Celui là aime tuer les gens,
Celui qui aime tuer les gens,
Ne peut réaliser son ambition (*de zhi* 得志) dans les affaires du monde. »

Le caractère *zhi* 志 est utilisé ici dans l'expression « *de zhi* 得志 » qui signifie « réaliser son ambition » ou « réussir » déjà rencontrée dans le *Mengzi* (Voir au §5.2).

Le sens ici est clair : celui qui vise une position élevée dans l'empire (ministre, premier ministre ou même empereur) ne doit pas chercher la victoire militaire pour la victoire, il faut savoir ménager des conditions favorables pour la réunion, après la guerre, des contrées conquises afin d'en faire un seul empire.

On peut noter que ce chapitre du *Laozi* parle de « réaliser son ambition » (*de zhi* 得志) comme aurait pu le faire un lettré de tendance confucéenne.

6.1.2.3 *Le caractère zhi 志 du chapitre 33.*

Ce chapitre donne, en quelques phrases, des définitions simples de plusieurs qualités humaines :

« Connaître autrui, c'est avoir des capacités ;
Se connaître soi-même, c'est être éclairé ;
Vaincre autrui, c'est avoir de la force ;
Se vaincre soi-même, c'est fort ;
Savoir se contenter , c'est être riche ;
S'obliger à agir c'est avoir la détermination (*zhi* 志) ;
Ne pas perdre son lieu permet de durer ;
Mourir sans disparaître, c'est avoir la longévité. »

Il donne à sa manière une définition du *zhi* 志 qui implique que la personne s'oblige à faire quelque chose ; elle ne peut pas se contenter d'un état existant.

6.1.2.4 Observations.

Ces caractères *zhi* 志, bien que limités à trois, donnent des indications intéressantes.

Pour le *Laozi* avoir le *zhi* 志, c'est s'obliger à agir ; mais cette détermination d'agir est réservée aux dirigeants auxquels le *Laozi* propose, aux chapitres 30 et 31, d'avoir une attitude très humaine, très noble vis-à-vis de la guerre. En revanche, vis-à-vis des gens du peuple, le chapitre 3 préconise d'affaiblir leur *zhi* 志 et de faire de telle sorte que les gens intelligents n'osent pas agir.

Dans la note sur les notions de *xian* 贤, de *Sheng* 圣 ou *Sheng ren* 圣人 (fin du §5.1) nous avons proposé de traduire *Sheng ren* 圣人 par Sainte Personne ; nous gardons cette traduction pour les expressions *Sheng ren* 圣人 des chapitres 3 et 5 du *Laozi*, mais nous mettons, pour ces cas, Sainte Personne entre guillemets. La raison de cette précaution est que nous ne sommes pas sûrs de l'intention réelle de l'auteur (ou des auteurs) ; y a-t-il quelque ironie dans cet emploi ou est-ce seulement du cynisme ? En tout cas cette « Sainte Personne » est bien différente par exemple de la Sainte Personne du chapitre 49 qui n'a pas d'esprit constant et qui prend l'esprit du peuple pour son propre esprit.

6.1.3 Les caractères *yu* 欲 du *Laozi*

6.1.3.1 Généralités. Les deux caractères *yu* du chapitre 1.

Presque une trentaine de caractères *yu* 欲 ont été recensés dans le *Laozi* ; pour l'étude de leur emploi, nous allons les classer en caractères *yu* utilisés comme noms, comme verbes sans complément et comme verbes avec complément.

Les conditions d'emploi des deux caractères *yu* du chapitre 1 posent un problème particulier ; elles sont examinées à part ci-dessous.

Ces caractères se trouvent dans les phrases :

[A]

故

常无欲,以观其妙 ;

常有欲,以观其徼.

« *Gu*,

Chang wu yu, yi guan qi miao ;

Chang you yu, yi guan qi jiao. »

Selon Chen Gu-Ying, il y a deux façons de lire ces phrases : soit en lisant « *wu* 无 » et « *you* 有 » séparés de « *yu* 欲 », soit en lisant les couples « *wu yu* 无欲 » et « *you yu* 有欲 » ; Wang Bi (3^{ème} siècle après JC) a préféré cette deuxième lecture ; par la suite la plupart des auteurs l'ont suivi.

Avec cette façon de voir, le texte peut être ponctué avec une virgule placée après les caractères « *Yu* 欲 » comme indiqué ci-dessus et être rendu en français par exemple par :

« C'est pourquoi,

De façon constante, **sans désir**, on en contemple le secret,

De façon constante, **ayant des désirs**, on en observe les délimitations. »

Les traductions en français de Stanislas Julien(1842) , de Léon Wieger (1913) et celles en anglais d'Arthur Waley (1934), de D.C. Lau (1963) , mettent toutes en valeur l'état « sans désir » qui permet de voir le secret, l'essence (du *Dao*) alors que l'état « ayant des désirs » ne permet d'en voir que les effets ou manifestations . Chen Gu Ying, faisant référence notamment à Wang An Shi 王安石 (11^{ème} siècle après JC) préfère lire « *wu* 无 » et « *you* 有 » indépendamment de « *yu* 欲 » et met une virgule derrière « *wu* 无 » et « *you* 有 »; le texte ci-dessus devient alors:

[B]

故

常无, 欲以观其妙 ;

常有, 欲以观其徼.

« *Gu*,

Chang wu, yu yi guan qi miao ;

Chang you, yu yi guan qi jiao. »

Avec la ponctuation [B] ce texte peut être rendu en français par :

« C'est pourquoi,

Du constant non-manifesté, contemplons le mystère ;

Du constant manifesté, observons les délimitations. »

Que deviennent les deux verbes *yu* 欲 dans cette traduction ? La réponse est fournie par François Houang et Pierre Leyris. En effet tout en gardant la ponctuation [A] du texte chinois les deux auteurs ont fourni la traduction suivante : « En ce toujours-n'étant considérons le Germe

En ce toujours-étant considérons le Terme »

Dans une note en bas de page, ils en ont fourni les explications:

« Pour certains commentateurs, ces deux vers doivent s'entendre : 'Toujours sans désir, nous pouvons voir son secret ; toujours avec désir, nous pouvons voir ses limites extérieures.' Mais il nous semble préférable de comprendre ce 'désir' comme un 'vouloir' qui se rapporte à l'action du second membre de la phrase : 'voulons considérer' = 'considérons' » .Tout se passe comme si ces deux auteurs ont mis la virgule derrière *wu* 无 et *you* 有.

Cette façon de ponctuer ces vers revient à donner à *wu* 无 et *you* 有, non pas le statut de simples verbes : « ne pas avoir » et « avoir », mais celui de deux notions fondamentales de la pensée chinoise : « non-manifesté » et « manifesté ». Bien entendu, Chen Gu Ying, suivant Wang An Shi 王安石 applique aussi cette interprétation aux 3^{ème} et 4^{ème} vers du chapitre 1 qui deviennent :

无, 名天地之始 ;

有, 名万物之母.

« *Wu, ming tian di zhi shi ;*

You, ming wan wu zhi mu. »

Vers qui peuvent être rendus en français par :

« 'Non-manifesté' désigne l'origine du ciel et de la terre,

'Manifesté' désigne la mère des dix mille êtres. »

Pour notre travail, nous nous contentons de signaler ces possibilités d'interprétations différentes puis de mettre à part ces deux caractères *yu* 欲 du chapitre 1 avant d'étudier l'emploi des autres caractères *yu* 欲 du *Laozi*, qui présentent moins de difficultés d'interprétation. Notons cependant que ces deux caractères *yu* 欲 du chapitre 1 ont un sens tout à fait courant : désir, désirer, vouloir

6.1.3.2 Les caractères *yu* 欲 utilisés comme noms .

On trouve cinq cas d'emploi de *yu* 欲 entrant dans cette modalité dont quatre fois avec *wu* 无 (*wu yu* 无欲 = ne pas avoir de désir, être sans désir) et une fois avec le verbe *gua* 寡 (*gua yu* 寡欲 = raréfier ses désirs) :

Chapitre 3 :

« C'est pourquoi, le gouvernement par une 'Sainte Personne' consiste à :

...

Faire en sorte que le peuple **n'ait ni connaissance, ni désir** (*wu zhi wu yu* 无知无欲)

Et que les gens intelligents n'osent pas agir »

(voir § 6.1.2.1)

Chapitre 19 :

« C'est pourquoi, il est important,

De voir la pureté primordiale, d'embrasser la simplicité,

De réduire ses intérêts privés, de **raréfier ses désirs** (*gua yu* 寡欲). »

Chapitre 34 :

« La grande Voie ...

(Est) de façon permanente **sans désir** (*wu yu* 无欲) »

Chapitre 37 :

« Lorsque, au cours de l'auto-transformation des dix mille êtres, apparaît le 'vouloir faire' (*yu zuo* 欲作)³⁷,

Je l'écraserai avec le Bloc de bois brut³⁸ sans nom ;

Le Bloc de bois brut sans nom est **sans désir**,

Ne pas désirer (*bu yu* 不欲) amène la quiétude,

Et l'empire, de lui-même, se stabilise. »

Chapitre 57 :

« Je suis **sans désir** et le peuple de lui-même revient à la simplicité. »

6.1.3.3 Les caractères *yu* 欲 utilisés comme verbes sans complément.

Deux caractères *yu* 欲 sont utilisés sans complément mais avec *bu* 不 formant *bu yu* 不欲 que nous convenons de traduire par un verbe : ne pas désirer; le premier se trouve au

Chapitre 37 :

« **Ne pas désirer** (*bu yu* 不欲) amène la quiétude »

³⁷ Les *yu* 欲 ne faisant partie de cette catégorie seront traités dans les paragraphes suivants .

³⁸ Symbole d'un être simple, authentique ou de cette authenticité.

et l'autre est au

Chapitre 64 :

« C'est pourquoi, la Sainte Personne désire **ne pas désirer** »

Yu 欲 est utilisé une fois avec *ke* 可 pour former *ke yu* 可欲 = désirable, possible de désirer ; ce cas (classé sous cette rubrique pour ne pas créer trop de catégories) se trouve au **Chapitre 3** :

« Ne pas laisser voir ce qui est **désirable** (*ke yu* 可欲) et le cœur du peuple ne sera pas troublé. »

Notons que les 5 cas du paragraphe précédent et les 3 cas du présent paragraphe correspondent tous à des **préconisations négatives vis-à-vis du désir** ; c'est quelque chose à éviter : être sans désir, ne pas désirer, raréfier ses désirs, ne pas laisser voir des choses désirables.

6.1.3.4 Les caractères *yu* 欲 utilisés comme verbe avec un complément.

Parmi les 16 caractères entrant dans cette catégorie, neuf correspondent à des énoncés de ce que l'auteur³⁹ du *Laozi* devait considérer comme des faits dégagés de l'expérience ou des analyses plus ou moins valables et sept à des préconisations .

6.1.3.4.1 Le cas des énoncés.

Le chapitre 36 comprend quatre *yu* 欲 utilisés de la même façon dans des énoncés assez généraux :

« Si l'on **veut** (*yu* 欲) replier quelque chose, il faut d'abord l'étendre ;

Si l'on **veut** (*yu* 欲) affaiblir quelque chose, il faut d'abord la renforcer ;

Si l'on **veut** (*yu* 欲) rejeter quelque chose, il faut d'abord la promouvoir ;

Si l'on **veut** (*yu* 欲) priver quelqu'un de quelque chose, il faut d'abord lui en donner. »

Le chapitre 61 en comprend trois :

« Un grand pays ne **veut** (*yu* 欲) rien de plus que de rassembler et prendre sous sa protection d'autres pays ;

Un petit pays ne **veut** (*yu* 欲) rien de plus que d'entrer au service d'un autre ;

Ainsi chacun obtient ce qu'il **désire** (*yu* 欲) ;

Il convient que le grand pays se montre modeste et conciliant. »

Le chapitre 66 qui s'adresse aux dirigeants en comprend deux :

« C'est pourquoi,

Si l'on **veut** être au-dessus du peuple (欲上民 *yu shang min*), il faut s'abaisser dans ses paroles,

Si l'on **veut** précéder le peuple (欲先民 *yu xian min*), il faut d'abord se mettre derrière lui. »

A part les énoncés généraux du chapitre 36, les autres *yu* 欲 concernent des dirigeants ou des pays ; le texte semble envisager un « vouloir » de dirigeants ou de pays (vouloir collectif dans ce cas) sans le considérer d'emblée comme négatif.

³⁹ ou les auteurs

Il est à noter que, pour la plupart des énoncés, quand quelqu'un veut quelque chose, il lui est conseillé de faire le contraire de ce qu'il veut.

6.1.3.4.2 Le cas des préconisations.

Les sept *yu* entrant dans cette catégorie se trouvent dans les chapitres suivants :

Chapitre 15 :

« Celui qui garde la Voie ne **veut** pas être plein (不欲盈 *Bu yu ying*) »

Chapitre 29 :

« Quiconque **veut** prendre (欲取 *yu qu*) le monde et le diriger, je sais qu'il ne peut réussir »

Chapitre 37 :

« Lorsque, au cours de l'auto-transformation des dix mille êtres, apparaît le ' **vouloir** faire ' (欲作 *yu zuo*),

Je l'écraserai avec le Bloc de bois brut sans nom »

« Trop de réputation c'est comme sans réputation,

Il convient de ne pas **désirer** briller comme du jade

(不欲 [王录] [王录]⁴⁰ 如玉 *Bu yu lu lu ru yu*) »

Chapitre 46 :

« Il n'y a pas de faute plus grave que de **désirer** obtenir (欲得 *yu de*) »

Chapitre 64 :

« C'est pourquoi, la Sainte Personne **désire** ne pas désirer (欲不欲 *yu bu yu*) »

Chapitre 77 :

« C'est pourquoi, la Sainte Personne agit sans s'en prévaloir ;

Son œuvre accomplie, elle ne reste pas,

Et ne **veut** pas paraître sage (不欲见贤 *Bu yu jian xian*)»

Pour ces cas d'utilisation de *yu* 欲, les préconisations sont pratiquement toutes négatives.

Les citations des chapitres 64 et 77 ci-dessus semblent montrer qu'une Sainte Personne peut, par devoir, désirer, par exemple, contribuer à apporter la paix au monde, mais au fond d'elle-même, elle « désire ne pas désirer ».

6.1.4 Conclusions partielles

Le *Laozi* n'a pas contribué directement à la définition de la notion de *zhi* 志 ; il utilise ce caractère (trois fois) ainsi que le caractère *yu* 欲 (une trentaine de fois). L'étude de ces emplois permet de conclure que le *Laozi* reconnaît l'existence du désir, de l'ambition, du vouloir chez les humains : hommes du peuple ou dirigeants ; il parle même du vouloir des pays. Mais il les considère, dans l'ensemble, comme des activités mentales plutôt néfastes, à éviter.

Pour les gens du peuple la situation semble claire ; comme les recommandations concrètes du *Laozi* concernent surtout les dirigeants et la conduite des affaires des pays, peu de place est accordée à l'exercice du *zhi* chez les hommes du

⁴⁰ il s'agit du caractère qui se prononce lù et qui s'écrit avec 录 précédé de la clef du jade .

commun. Le peuple apparaît plutôt comme une entité passive, soumise soit à l'action des dirigeants, soit à l'influence qu'exerce sur lui le comportement personnel de ces dirigeants. Ainsi, le texte se contente de conseiller aux dirigeants de faire de telle sorte que le peuple n'ait ni connaissance, ni désir et que son *zhi* 志 (ambition, détermination) soit affaibli.

La position du *Laozi* est moins simple en ce qui concerne les dirigeants.

Alors qu'un tiers des chapitres du livre est consacré à l'art de gouverner, le texte ne préconise pas de chercher à atteindre un poste de dirigeant ; tout se passe comme si les conseils sur l'art de gouverner s'adressaient surtout aux dirigeants déjà en place ou sur le point de l'être suite à des circonstances.

Deux interprétations complémentaires de ce fait peuvent être suggérées :

- ou bien, l'auteur du *Laozi* constatant qu'à son époque l'accès aux postes de dirigeants se faisait par l'hérédité, la force, les faveurs..., domaines dépassant sa compétence, cherchait seulement à adoucir les mœurs des dirigeants en place afin de limiter les dégâts ;
- ou bien il considérait que les actions : « apporter la paix au monde », « faire du bien aux populations » seraient des choses qui dépassaient l'ambition personnelle des individus ; elles seraient plutôt rattachées à l'idée de la Voie, de la Mission du Ciel, d'une Grande Cause... ; un individu, selon les circonstances, peut par devoir se mettre au service d'une Grande Cause et ne pas en faire une ambition personnelle ; une fois le travail accompli, il doit se retirer.

Dans le domaine des idées pratiques soulignons deux grandes contributions du *Laozi* :

- au point de vue de la personne, devant la dureté du monde il propose à chacun de garder sa vie intérieure, de retrouver sa nature authentique ;
- sur le plan des actions politiques et militaires, il souligne le danger des actions inconsidérées et prend nettement position contre les guerres.

6.2 Etude de la notion de *zhi* 志 dans le *Zhuangzi*.

6.2.1 Généralités.

Zhuang Zhou (庄周) ou Zhuang Zi (庄子 Maître Zhuang), vivait vers la fin du 4^{ème} siècle avant J.C., il était donc un contemporain de Mencius. Originaire de Meng, place dont la localisation est incertaine, mais très probablement dans le Hunan actuel, il y occupait un petit poste administratif avant de se retirer du monde.

Le livre qui porte son nom, le *Zhuangzi*, nous a été transmis par Guo Xiang (4^{ème} siècle après J.C.) ; ce penseur a réduit un ouvrage de 52 chapitres en celui que nous connaissons avec 33 chapitres ; il les a classés en :

- Chapitres internes : 1 à 7, considérés, à juste titre, comme formant le noyau du *Zhuangzi* ;
- Chapitres externes : 8 à 22 ;
- Chapitres divers : 23 à 33.

Pour notre travail, nous avons consulté les ouvrages de :

- *Zhuangzi jin zhu jin yi* (*Zhuangzi, nouvelles traduction et annotations*) de Chen Gu-Ying ; nous utiliserons la numérotation des paragraphes donnée par cet ouvrage très complet;
- *Nan hua jing* (*Le classique du Nanhua*) Li Angang ; texte en chinois classique, commentaires et traduction en chinois moderne pour les Chapitres 1 à 22 ;
- *The complete works of Chuang Tzu* de Burton Watson ; traduction complète en anglais;
- *Les Pères du Système Taoïste* de Léon Wieger; texte en chinois classique et traduction en français;
- *Tchouang-Tseu Oeuvre complète* Liou Kia-hway; traduction et notes en français ;.
- *Nam-Hoa kinh* (*Le classique du Nanhua*) de Nhượng Tống; traduction complète et commentaires en vietnamien.
- *Etudes sur Tchouang-Tseu et Leçons sur Tchouang-Tseu* de Jean François Billeter.

6.2.2 Etude des caractères *zhi* 志 du *Zhuangzi*.

6.2.2.1 Généralités.

Nous avons recensé 33 caractères *zhi* 志 dans le *Zhuangzi* ; trois caractères *zhi* désignant des écrits (aux chapitres 1, 2 et 25) seront mis de côté ; les autres seront étudiés ci-dessous.

6.2.2.2 Le second caractère *zhi* 志 du Chapitre 2.

Le premier des deux caractères *zhi* du chapitre désigne des annales, il est mis de côté ; le second, plus important, fait partie du dernier paragraphe du Chapitre 2 décrivant le fameux rêve de Zhuang Zi :

« Un jour, Zhuang Zhou rêva qu'il était un papillon voletant par ci, par là, **heureux de son état et agissant selon son gré**, ne sachant pas qu'il était Zhuang Zhou. ... ».

Le membre de phrase **en gras** est la traduction de l'expression :

自喻适志 *zi yu shi zhi* .

Avec Chen Gu-Ying, nous admettons que

喻=愉= se réjouir, être heureux, content , donc :

自喻 *zi yu* =heureux de son état.

Dans 适志 *shi zhi* , *shi* 适 a comme premier sens: aller à ; 适志 *shi zhi* décrirait alors l'état de quelqu'un qui peut agir selon son *zhi* 志, selon ses aspirations ; 适.*shi* a aussi comme sens : conforme à ; l'existence de ce sens ne nuit en rien à la traduction proposée.

Burton Watson a fourni la traduction suivante:

“a butterfly..., happy with himself and doing as he pleased.”

Chen Gu Ying, de son côté, a traduit en chinois moderne:

一只蝴蝶,悠游自在。

« *Yi zhi hu die you you, zi zai* »

Soit :

« Un papillon,détendu, heureux et agissant selon son gré. »

L'expression 自在 *zì zài* correspond à une notion importante ; elle signifie : Vivre, agir par soi même ; selon le *Xiandai hanyu cidian* déjà cité, l'expression a deux sens :

- libre (自由 *zì yóu*), qui n'accepte pas, ne subit pas de contrainte, de limitation ;
- libre de son temps, à son aise, dispos.

Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point.

6.2.2.3 Le caractère *zhi* 志 du chapitre 3.

Ce caractère se trouve au second paragraphe du chapitre, dans le célèbre passage sur l'art du cuisinier Ding résumé ci-dessous :

Le cuisinier Ding découpe un bœuf pour le prince Wen Hui ; ses mouvements sont d'une virtuosité et d'une efficacité exceptionnelles.

Le prince s'exclame : « C'est vraiment bien ! Comment peut on atteindre un tel niveau d'habileté ? ».

Ding pose alors son couteau et donne comme explication :

Ce qui l'intéresse, c'est la voie du fonctionnement des choses, ce n'est pas seulement une simple habileté. A ses débuts, ce qu'il voyait c'était le bœuf entier ; trois ans après il ne voyait plus le bœuf entier ; maintenant, il appréhende le problème par son esprit et ne le fait plus par ce qu'il voit ; le texte précise même : « La perception et la compréhension sont à l'arrêt et l'esprit (*shen* 神) se meut selon ses propres désirs (*yu* 欲) ». Ding procède en suivant les conformations des organes de l'animal, frappe aux interstices, dirige sa lame en fonction des cavités, ne touche pas aux ligaments, aux tendons et à plus forte raison, pas aux os. Un bon cuisinier change de couteau une fois par an, un médiocre en change tous les mois, son couteau à lui est comme neuf après dix neuf ans de service.

Arrivé à un point complexe, il commence par évaluer la difficulté, fait très attention, travaille lentement, manie le couteau avec subtilité jusqu'à ce que les parties, tout d'un coup, se séparent. Alors lui, reste là debout le couteau à la main, regardant dans les quatre directions, complètement satisfait (满志 *man zhi*), avant de nettoyer son couteau et de le ranger.

Le prince s'exclame alors : « Très bien ! J'ai écouté les paroles du cuisinier Ding et sais comment nourrir la vie. »

Observations :

- Le caractère *zhi* est utilisé dans l'expression 满志 *man zhi* dont le sens est clair ; elle peut être traduite par : avoir ses aspirations comblées, être complètement satisfait, (en chinois moderne c'est plutôt 满意 *man yi* qui est utilisée).
- Il est particulièrement intéressant de remarquer les relations plutôt « équilibrées » entre le prince et le cuisinier ; en tout cas ils se respectent mutuellement. Le cuisinier qui connaît bien son métier, est fier de l'exercer ; il ne laisse pas dire que sa compétence se réduit à une simple habileté ; il a sa voie et le dit simplement, sans crainte, ni obséquiosité, sans agressivité non plus. Le prince de son côté reconnaît que, grâce aux explications du cuisinier, il a appris comment

garder une bonne santé et ménager ses chances d'avoir une longue vie, sujet d'une grande importance, en particulier dans l'ancienne Chine.

On peut dire que le cuisinier Ding, par la maîtrise de son art, par sa vision des choses, vit par lui-même (自在 *zì zài*). Il est d'abord le cuisinier Ding, pas un serviteur du prince ; tout se passe comme si la compétence, la sagesse et la confiance en soi auraient réalisé un rééquilibrage en sa faveur dans ses relations avec le prince.

Cette anecdote du cuisinier Ding est à rapprocher de celle du charron Bian du §8 du chapitre 13 :

Un jour, le charron Bian travaillait en bas de la grande salle dans laquelle lisait le prince Huan ; Bian monta les marches et demanda au prince ce qu'il lisait ;

Le Prince répondit : « Les paroles de Saintes Personnes. »

Bian : « Les Saintes Personnes sont-elles vivantes ? »

Le Prince : « Déjà mortes. »

Bian : « Dans ce cas, ce que lit Votre Altesse n'est que la lie des anciens. »

Le Prince le somma de s'expliquer, s'il n'y parvenait pas ce serait la peine de mort. Bian expliqua en prenant son métier en exemple : pour fabriquer une roue il y avait un tour de main qu'il ne parvenait pas à enseigner à ses fils par la parole ; c'est pour cela qu'à 70 ans il travaillait toujours à faire des roues ; ce que les anciens ne pouvaient transmettre disparaissait avec leur mort et il ne restait que la lie.

6.2.2.4 Le caractère *zhi* 志 du Chapitre 4.

Ce caractère se trouve dans le premier paragraphe du chapitre 4 consacré à un sujet important: l'abstinence du cœur.

Le texte met en scène une longue conversation entre 'Confucius' et son disciple préféré 'Yan Hui' ; nous convenons de mettre entre guillemets 'Confucius' et 'Yan Hui' pour rappeler qu'il s'agit bien ici de personnages du *Zhuangzi*.

Ce récit peut être résumé comme suit :

'Yan Hui' va voir 'Confucius' et lui demande l'autorisation de se rendre à Wei , dans l'intention d'en transformer le prince, un tyran sanguinaire qui n'en fait qu'à sa tête et n'administre pas sa principauté.

'Confucius' lui répond : « Ah ! Probablement tu iras et seras mis à mort et ce sera tout. La Voie ne souffre pas d'être mêlée à d'autres choses (道不欲杂

Dao bu yu za)... » . Le Maître lui explique les inconvénients de cet état mêlé et lui demande de dire ce qu'il pense faire ; 'Yan Hui', après discussions, présente finalement une méthode d'approche assez complète :

- sur le plan extérieur, il se pliera aux étiquettes: s'incliner, se mettre à genoux devant le prince..., il fera comme les autres hommes de la cour et sera ainsi leur compagnon;
- intérieurement, il gardera sa rectitude, ce qui fait qu'il sera en compagnie du Ciel, tout comme le souverain qui est le Fils du Ciel ;
- pour son travail, il se référera aux hommes de l'antiquité et sera ainsi en leur compagnie.

Dans le discours respectueux qu'il adressera au prince, au cas où il y aura des paroles qui pourront être des remontrances, ce ne seront pas ses paroles mais celles des Anciens.

‘Confucius’ dit que cette façon de faire peut éviter à ‘Yan Hui’ d’être tué mais ne peut transformer le tyran ; sollicité par ‘Yan Hui’, ‘Confucius’ lui propose alors d’appliquer l’abstinence du cœur ; elle est décrite dans la conversation ci-dessous : ‘Yan Hui’ : « Puis-je vous demander ce qu’est l’abstinence du cœur ? »

‘Confucius’ : « Unifie ton intention (*zhi* 志) ; n’écoute pas avec tes oreilles, écoute avec ton cœur (*xin* 心) ; non, n’écoute pas avec ton cœur, écoute avec ton essence mentale (*qi* 气) ; les oreilles s’arrêtent à l’audition ; le cœur s’arrête à la vérification de conformité (*fu* 符) ; l’essence mentale, elle, est vacante et disponible (*xu* 虚) ; elle accueille toute chose. C’est sur cette disponibilité que la Voie se pose. La disponibilité, c’est cela l’abstinence du cœur. »

‘Yan Hui’ : « Avant d’avoir entendu parler de cela, j’étais sûr qu’il y a Hui, maintenant que je l’ai entendu, il n’y a plus de Hui. Peut-on dire que c’est cela la disponibilité ? »

‘Confucius’ : « C’est bien cela. Je te le dis : si tu es capable d’entrer dans cette cage et t’y mouvoir sans être influencé par la renommée, de parler quand il y a une chance d’être écouté, de t’arrêter si ce n’est pas le cas, d’avoir un comportement ni bloqué ni impatient, d’unifier ton esprit et composer avec ce qui est inévitable, alors ce serait presque cela. »

Vers la fin du discours ‘Confucius’ explique à ‘Yan Hui’ comment l’abstinence du cœur peut permettre de transformer un homme comme le prince de Wei :

« Si on fait de telle sorte que les oreilles et les yeux communiquent directement avec l’intérieur, en écartant vers l’extérieur les connaissances du cœur, alors les mânes et esprits viendront y habiter et à plus forte raison les humains. Les dix mille êtres seront ainsi soumis à l’influence transformatrice ; c’est la règle de vie de Yu et Shun, le principe de conduite de Fu Xi et Ji Qu ; à plus forte raison, les humains ordinaires ne devraient ils pas accorder plus d’attention à l’application de cette règle ? »

Observations :

Comme au §5.5.2.2.2, nous avons traduit *xu* 虚 par « vacant et disponible », ce qui est plus précis que le qualificatif « vide » qui peut conduire à des malentendus. Si on rapproche la phrase ci-dessus du *Zhuangzi* :

« l’essence mentale, elle, est vacante et disponible (*xu* 虚) ; elle accueille toute chose. »

de la suivante du *Xunzi*, Chap 21 (voir §5.5.2.2.2 ci-dessus) :

Le cœur « est dit vacant et disponible (*xu* 虚) si ce qu’il a déjà emmagasiné ne nuit pas à la réception d’autre chose. »

on voit que les deux ouvrages sont d’accord sur le sens à donner à *xu* 虚 qui désignerait la disponibilité, la capacité de recevoir de nouvelles choses.

Que devient le *zhi* 志 dans cette abstinence du cœur ? Dès le début de ses explications ‘Confucius’ a demandé à ‘Yan Hui’ d’unifier son *zhi* ; bien évidemment il ne s’agit pas d’un *zhi* grossier qui vise la renommée ou qui incite à donner une leçon au prince de Wei, mais un *zhi* subtil qui organise le cœur, notamment en écartant vers l’extérieur les connaissances acquises, afin de lui donner toute sa disponibilité ; il pourra ainsi accueillir la Voie et exercer son influence transformatrice sur les dix mille êtres dont le prince de Wei.

Peut-on, à partir de ce passage du *Zhuangzi*, dégager un message pour la vie moderne ? Nous pensons que c’est possible et le message serait :

Donner des leçons, en ‘démontrant’ que nous avons raison et que l’autre a tort n’est pas une méthode efficace pour convaincre un partenaire ou un adversaire

difficile ; il vaut mieux commencer d'abord par nous-mêmes en débarrassant notre esprit de ses préjugés, le rendant ainsi apte à comprendre la pensée du partenaire et augmenter ainsi notre capacité de le transformer.

6.2.2.5 Le caractère *zhi* 志 du Chapitre 6.

Ce caractère *zhi* fait partie du premier paragraphe du chapitre 6 qui fournit une longue description de l'Homme véritable *Zhen ren* (le Saint taoïste). Traduisons le passage qui précède ce caractère et celui qui le suit :

« L'Homme véritable de l'antiquité ne savait pas aimer la vie et ne savait pas haïr la mort ; il sortait (sur la scène du monde) sans manifester de joie, il rentrait sans faire d'histoire ; sans contrainte ni attache il venait, sans contrainte ni attache il s'en allait et puis c'est tout.

Il n'oubliait pas par où il a commencé ; il ne cherchait pas à savoir par où il va finir. Quand il reçoit quelque chose, il s'en réjouit, mais ne s'en soucie pas et la rend. C'est ce qu'on appelle ne pas utiliser le cœur pour léser la Voie, ne pas utiliser l'homme pour aider le Ciel. C'est ce qu'on appelle un Homme véritable.

Etant ainsi, **son cœur a son orientation** (其心志 *qi xin zhi*), son attitude est tranquille et son front dénote une grande simplicité. Il est frais comme l'automne, doux comme le printemps. Ses sentiments sont en communication avec les quatre saisons, il s'adapte à toute chose et personne n'en connaît les limites. C'est pourquoi quand le saint déploie ses armées, il peut détruire des pays, sans perdre le cœur des populations; ses bienfaits peuvent se répandre sur dix mille générations, sans que ce soit pour l'amour des hommes. »

Commentaires :

Des auteurs importants comme Chen Gu-Ying , Burton Watson acceptent de remplacer *zhi* 志, qui signifie aussi retenir, par *wang* 忘 = oublier et remplacent 其心志 *qi xin zhi* par : 其心忘 *qi xin wang* traduit en : « son cœur oublie » ; cette proposition est faible car , juste deux lignes au-dessus il est écrit que l'Homme véritable « n'oubliait pas par où il a commencé » ; une telle proposition reviendrait à considérer l'Homme véritable taoïste comme quelqu'un qui est complètement détaché et qui oublie tout ; comment un tel homme peut-il « détruire des pays », « répandre ses bienfaits sur dix mille générations » ?

Nous proposons simplement de garder le caractère *zhi* 志 et lui donner son sens de base, ce qui donne :

其心志 *qi xin zhi* = son cœur a son orientation.

Cette orientation acquise de son cœur, son *zhi* 志 qui est subtil, permet à l'Homme véritable d'être calme et détaché même par rapport à sa propre vie, sa propre mort. Il peut être amené à agir et dans cette action il ne met pas en avant ni son moi, ni ses sentiments ; il ne vise pas l'action pour l'action ; ce qui compte pour lui c'est la transformation du monde, même si cette transformation est acquise par une apparente non-action.

6.2.2.6 Les caractères *zhi* 志 du Chapitre 12.

Il y a trois caractères *zhi* 志 dans ce chapitre .

6.2.2.6.1 Le premier caractère *zhi* 志 du chapitre 12 :

Il se trouve dans le second paragraphe du chapitre. Celui-ci ne décrit pas l'Homme véritable ou le Saint taoïste mais donne simplement dix préceptes pour l'homme de bien, désigné par *jun zi* 君子 comme dans les écrits confucéens. Il est traduit ci-dessous:

Le Maître dit : « La Voie couvre et soutient les dix mille êtres, incommensurable est sa grandeur ! L'homme de bien ne peut pas ne pas évider son cœur . Agir par le non-agir cela s'appelle : Ciel (*Tian* 天). Parler par le non-agir , cela s'appelle : vertu (*de* 德). Aimer les humains et apporter des avantages aux êtres, cela s'appelle : vertu d'humanité (*ren* 仁). Faire de telle sorte que les dissemblables soient semblables, cela s'appelle : magnanimité (*da* 大). Aller au-delà des limites et des différences, cela s'appelle : tolérance (*kuan* 寬). Posséder les dix mille dissemblables, cela s'appelle : richesse (*fu* 富). S'attacher fermement à la vertu, c'est la règle fondamentale (*ji* 紀). Réaliser la vertu, cela s'appelle : s'établir (*li* 立). Suivre la Voie, c'est la complétude (*bei* 備). Ne pas laisser les choses, les événements briser son *zhi* 志 (résolution), c'est la perfection (*wan* 完) . Quand un homme de bien comprend clairement ces dix préceptes, alors son cœur, recevant toutes choses, est grand et son influence immense car les dix mille êtres se rallient.

Un tel être laisse l'or enfoui dans les montagnes et les perles cachées sous les eaux profondes ; il n'a pas d'intérêt pour l'argent et les biens, ne cherche ni les positions éminentes et ni la richesse ; l'idée d'une grande longévité ne lui apporte pas de joie, celle d'une mort précoce ne l'afflige pas ; pour lui il n'y a pas d'honneur dans la réussite et pas de honte en cas d'échec. Il n'attrape pas les richesses de toute une génération pour en faire sa propre part ; il ne prend pas le fait de régner sur le monde comme une gloire personnelle. Pour lui la gloire, c'est la compréhension parfaite ; il sait que les dix mille êtres appartiennent au même magasin, que la vie et la mort sont les deux états d'une même forme. »

6.2.2.6.2 Le second caractère *zhi* 志 du chapitre 12 :

Il se trouve au paragraphe 10 du chapitre, qui peut être résumé de la façon suivante :

Jiang Lu Mian vient voir Ji Che et lui explique que, sollicité de façon insistante par le prince de Lu qui voulait être conseillé, il lui a dit :

« Vous devez avoir du respect et être économe ; parmi vos subordonnés, il faut promouvoir ceux qui ont l'esprit du bien public et qui sont loyaux et écarter les flatteurs ; ainsi, dans la population, qui osera se montrer indiscipliné ? »

Il demande ensuite à Ji Che de lui dire ce qu'il pense de ce conseil.

Ji Che se tord de rire et lui répond que ce conseil n'a aucune efficacité et qu'en l'appliquant le prince de Lu peut se mettre en danger.

A la demande de Jiang Lu Mian, Ji Che explique :

« Quand un grand Saint administre le monde, il libère le cœur des gens du peuple. Il fait en sorte que l'éducation se réalise d'elle-même, les coutumes se transforment, l'esprit rusé, malhonnête s'élimine ; ainsi chacun peut chercher à

réaliser ses **intentions et objectifs** (*zhi* 志), conformément à sa propre nature ; et le peuple ne sait pas pourquoi cela se passe ainsi. »

6.2.2.6.3 Le troisième caractère *zhi* 志 du chapitre 12 :

Il se trouve au paragraphe 11 racontant l'histoire d'une rencontre entre 'Zi Gong' (en principe un disciple de Confucius) et un vieux jardinier.

Sur le chemin de retour d'un voyage dans le sud, 'Zi Gong' voit un vieux jardinier en train de transporter dans une jarre l'eau puisée d'un puits afin d'arroser ses plantes ; 'Zi Gong' lui dit qu'il existe une machine qui permet de faire ce travail de façon beaucoup plus efficace et, à sa demande, lui explique comment fabriquer cette machine avec du bois et lui demande s'il en veut (*yu* 欲) une.

Le jardinier répond :

« J'ai entendu mon maître dire que ceux qui ont des machines, nécessairement auront des préoccupations liées aux machines (*ji shi* 机事); ceux qui ont des préoccupations liées aux machines, nécessairement auront un cœur machinal (*ji xin* 机心). Avec un cœur machinal dans la poitrine, alors ce qui est blanc et pur est lésé ; le blanc et pur étant lésé, la vie de l'esprit (*shen sheng* 神生) ne connaît plus de repos ; sans le repos de la vie de l'esprit alors la Voie ne vous transporte plus. Ce n'est pas que je ne connais pas cette machine, c'est que j'aurais honte de l'utiliser. »

Après avoir révélé qu'il est un disciple de Confucius, 'Zi Gong' reçoit encore une autre leçon du jardinier : « Ne seriez vous pas un de ceux qui étalent leur vaste érudition pour singer les saints,...Allez vous en ! Ne vous mêlez plus de mes affaires. »

Plus tard, en parlant à ses disciples, 'Zi Gong' dit :

« Au début je croyais qu'il y a un seul (vrai) homme au monde, je ne savais pas qu'il y avait encore celui là. J'ai entendu le Maître (Confucius) dire : 'Dans les affaires, il faut voir ce qui est possible (admissible); dans les oeuvres, il faut chercher la réussite. Peu d'efforts et beaucoup de résultats, voilà la Voie de la Sainte personne'. Maintenant, ce n'est plus du tout ainsi. Celui qui tient fermement à la Voie, gardera sa vertu intacte ; avec sa vertu intacte, sa forme corporelle sera intacte ; avec sa forme corporelle intacte, son esprit sera intact. Avoir son esprit intact, c'est cela la Voie de la Sainte personne. Habitante temporaire de ce monde, elle marche avec le peuple, comme si elle ne savait pas où elle va ; immense et inconnaissable, sa pureté est complète. Les œuvres reconnues, les profits, les machines, les habiletés nécessairement n'ont pas de place dans son cœur. Une telle personne ne va pas là où elle n'a pas l'intention (*zhi* 志) d'aller ; elle ne fait pas ce que son cœur ne lui dit pas de faire... »

6.2.2.6.4 Observations.

Ce chapitre 12 est particulièrement intéressant. Il nous a permis d'étudier le *zhi* 志 dans trois modalités d'être taoïste selon le *Zhuangzi*.

Le passage traduit au paragraphe 6.2.2.6.1 donne les dix préceptes qui permettraient de « convertir » un homme de bien ‘de type confucéen’ (君子 *junzi*) en un homme de bien de tendance taoïste. Il ne lui est pas demandé de se retirer pour s’occuper seulement de son perfectionnement personnel ; le texte semble montrer qu’il peut atteindre des postes importants ; il est encouragé à garder son *zhi* 志 ; il lui est demandé, entre autres, de faire par le non-faire, autrement dit de favoriser la méthode indirecte et aussi d’être désintéressé par rapport à la gloire personnelle, aux richesses... ; ainsi le texte semble accepter qu’un homme de bien puisse avoir une ambition désintéressée, celle de servir, d’aider les autres par sens du devoir et non pas par désir égoïste de gloire ou de richesses (point déjà brièvement abordé au § 6.1.4).

L’anecdote résumée au paragraphe 6.2.2.6.2 concerne le *zhi* 志 des habitants d’un pays administré par un grand Saint taoïste ; celui-ci ne cherche pas à affaiblir leur *zhi* 志, au contraire il libère leur cœur ; puis suite à cette transformation, il fera en sorte que l’esprit rusé, malhonnête soit éliminé ; ainsi chacun pourra chercher à réaliser son *zhi* 志 (intentions, ambitions...) selon sa propre nature. L’action de ce Saint administrateur, probablement par influence, est subtile et le peuple ne s’en aperçoit pas. C’est, en quelque sorte, la liberté des habitants dans un pays vertueux.

Et au paragraphe 6.2.2.6.3 nous voyons un Saint taoïste sous la forme d’un vieux jardinier qui refuse d’utiliser les machines de peur qu’elles ne contaminent son cœur en le rendant machinal ; le *zhi* 志 de ce saint jardinier est de garder l’intégrité de son cœur, ainsi que son autonomie.

6.2.2.7 Le caractère *zhi* 志 du Chapitre 15.

Il se trouve au paragraphe 3, dans son dernier alinéa qui est aussi le dernier du chapitre :

« La voie de la pureté (*chun* 纯) et de l’intégrité (*su* 素) consiste à garder l’esprit (*shen* 神) et garder l’esprit seul. Le garder, sans jamais le perdre et vous ferez un avec l’esprit, un avec son essence (*jing* 精) qui est en communication et en harmonie avec les règles du Ciel. Un proverbe dit : « Les gens ordinaires font grand cas des profits, un lettré incorruptible attache de l’importance à la renommée ; un sage (*xian ren* 贤人) privilégie le *zhi* 志 (résolution, investissement personnel) ; une Sainte personne (*Sheng ren* 圣人) apprécie l’essence spirituelle (*jing* 精). La pureté signifie qu’il n’y a pas de mélange avec quoi que ce soit ; l’intégrité veut dire que l’esprit n’est jamais lésé. Celui qui peut incarner la pureté et l’intégrité est appelé Homme véritable (*Zhen ren* 真人). »

Observations :

Cet alinéa fait une distinction nette entre un sage (*xian ren* 贤人) et une Sainte personne (*Sheng ren* 圣人) et donne une définition courte de l’Homme véritable (*Zhen ren* 真人). La figure du sage paraît plus concrète et plus abordable que celle de la Sainte personne ou de l’Homme véritable ; ceci est en concordance avec la note sur les notions de *xian* 贤 et de *Sheng* 圣 ou *Sheng ren* 圣人 présentée à la section 5.1 consacrée à l’étude du *Lunyu*.

6.2.2.8 Les caractères *zhi* 志 du Chapitre 16.

Les quatre caractères *zhi* 志 de ce chapitre se trouvent au §3 ; trois sont utilisés dans l'expression binaire *de zhi* 得志 qui a comme sens : « Réaliser ses aspirations », le quatrième paraît avoir un sens de : « tendances du cœur ».

Ils sont inclus dans les passages traduits ci-dessous :

« La Voie n'a pas d'usage pour une conduite étriquée, la Vertu n'a pas d'usage pour une compréhension étroite. Une compréhension étroite blesse la Vertu, une conduite étriquée blesse la Voie ; c'est pourquoi il est dit : 'Rectifier soi-même et puis c'est tout'. Avoir de la joie à se préserver c'est : 'réaliser ses aspirations' (得志 *de zhi*).

Dans les temps anciens, quand on disait qu'un homme avait réalisé ses aspirations (得志 *de zhi*) cela ne signifiait pas qu'il possédait carrosses et coiffures de cérémonie, cela signifiait que sa joie (grande) n'avait plus à être augmentée et puis c'était tout.

Maintenant, quand on dit 'réaliser ses aspirations' (得志 *de zhi*), on entend : posséder carrosses et coiffures de cérémonie. Ces choses n'affectent que le corps de l'homme et pas sa nature (性 *xing*) et sa mission (命 *ming*). En supposant qu'elles vous arrivent, elles ne vous sont que confiées provisoirement. Quand elles arrivent, vous ne pouvez pas les empêcher de venir ; quand elles vous quittent, vous ne pouvez pas les empêcher de partir. C'est pourquoi, les carrosses et coiffes de cérémonie ne sont pas une excuse pour donner libre cours (肆 *si*) aux tendances de son cœur (志 *zhi*) et la pauvreté n'en est pas une pour se soumettre au mode de vie vulgaire. La joie est la même dans les deux cas, ne vous faites pas de soucis et puis c'est tout. Maintenant, les choses qui vous sont confiées vous quittent, alors vous n'aurez plus de joie ; de ce point de vue, même si vous avez de la joie, on n'en a connue aucune qui ne se termine en désolation. C'est pourquoi, il est dit : 'Ceux qui se perdent eux-mêmes pour des choses et ceux qui perdent leur nature innée (性 *xing*) à cause d'un mode de vie vulgaire peuvent être appelés des gens à l'esprit inversé.' »

Observations :

Sur le plan de la langue, l'expression *de zhi* 得志 (réaliser ses aspirations) est utilisée ici comme elle l'est dans les écrits de la tradition confucéenne. L'objet auquel elle s'applique est plutôt « intérieur » : se préserver, rester soi-même, garder son autonomie.

6.2.2.9 Le caractère *zhi* 志 du Chapitre 17.

Ce caractère se trouve dans le long paragraphe 1 du chapitre, dans lequel le génie Ruo de la Mer du Nord enseigne au Génie du Fleuve la relativité des choses.

Extrait traduit de cette conversation :

...

Le génie du Fleuve dit : « Mais alors, que dois-je faire, que dois-je ne pas faire ? Comment pourrais-je, enfin de compte, savoir quoi accepter, quoi refuser ? Sur quoi porter mon intérêt et de quoi me détourner ? »

Ruo de la Mer du Nord répondit : « Si l'on examine cela du point de vue de la Voie, qu'est-ce qui est noble, qu'est-ce qui est vil ? Tout cela est inconstant, soumis aux changements. N'entravez pas votre *zhi* 志 (aspiration, cœur); cela vous écartera de la Voie. ... ».

6.2.2.10 *Le caractère zhi 志 du Chapitre 19.*

Le caractère se trouve au § 3 du chapitre ; il raconte l'histoire d'une rencontre entre 'Confucius' et un bossu qui attrapait des cigales avec une gaule aussi facilement que s'il les ramassait. Interrogé par Confucius sur sa méthode, il expliqua qu'il commençait par s'entraîner à faire tenir au bout de sa gaule deux boules, l'une sur l'autre ; puis trois boules, puis cinq boules ; il pouvait alors attraper les cigales comme s'il les ramassait ; au moment de la chasse, son corps restait immobile ; de l'immensité du ciel et de la terre, de la multitude des dix mille êtres il ne connaissait plus que les ailes de cigales.

Ayant entendu ces explications, 'Confucius' se tourna vers ses disciples et dit :

« Se concentrer sur un objectif, ne pas se laisser distraire (用志不分 *yong zhi bu fen*), n'est-ce pas ce que nous dit ce monsieur bossu ? »

Observations :

Cette anecdote nous montre un chasseur de cigales qui s'investit beaucoup dans ce qu'il fait, tant au moment de l'entraînement préparatoire qu'à celui de la mise en application.

Le chapitre 19 offre d'autres histoires de réussites liées de façon implicite ou explicite à un investissement personnel important ; ainsi le menuisier Qing dont les supports pour batteries de cloches font l'admiration de tous, pratique l'ascèse pendant 7 jours afin de tranquilliser son cœur, de tout oublier : félicitations, récompenses, blâmes, habiletés, le souverain, la cour, son corps même...pour se concentrer sur son travail ; c'est dans cet état d'esprit qu'il va alors dans les montagnes et les forêts pour examiner les arbres ; ce n'est qu'après avoir trouvé un arbre aux formes qui conviennent et après avoir eu une vision claire du support envisagé qu'il commence à travailler.

6.2.2.11 *Le caractère zhi 志 du Chapitre 20.*

Ce caractère se trouve au paragraphe 1 du chapitre qui peut être résumé ainsi :

Un jour, se déplaçant en montagne Zhuang Zi voyait un grand arbre ; un bûcheron qui se trouvait à côté n'y touchait pas ; interrogé sur la raison de cette abstention, le bûcheron répondit : « Il n'y a rien dans cet arbre qui soit utilisable. »

Zhuang Zi conclut : « Grâce à son inutilité, cet arbre peut aller jusqu'au bout des années qui lui sont accordées par le Ciel ».

Sorti de la montagne, Zhuang Zi logea chez un ami ; très content, le maître de maison donna l'ordre de tuer une oie pour fêter Zhuang Zi ; laquelle faut-il sacrifier : celle qui peut cacarder ou celle qui ne le peut pas ? Le maître de maison décida pour celle qui ne le peut pas.

Le lendemain les disciples, constatant que dans un cas l'inaptitude a permis à l'arbre de garder sa vie et dans l'autre elle a fait perdre la vie à une oie, demandèrent à Zhuang Zi de faire connaître sa position.

Zhuang Zi répondit, en riant : « Je prendrais une position intermédiaire entre l'aptitude et l'inaptitude ; bien qu'apparemment elle paraît convenable, cette position ne peut pas vous dispenser de tout souci. Par contre, ce ne serait plus pareil, si vous montez sur la Voie avec sa Vertu pour vous promener par-ci par-là, sans éloge et sans blâme, tantôt dragon, tantôt serpent, changeant avec les temps, ne consentant jamais à vous laisser accaparer par une besogne ; tantôt en haut, tantôt en bas, prenant l'harmonie comme votre mesure, vous vous promenez en

divers endroits avec l'ancêtre des dix mille êtres, **prenant les choses pour des choses et ne vous laissant pas transformer en chose à cause d'elles**, alors comment pourriez-vous avoir des ennuis ? Telle est la méthode de Shen Nong et de Huang Di. Si on reste dans le domaine de l'inclination des dix mille êtres et celui des coutumes de l'humanité, alors ce sera différent. L'union entraînera la séparation ; la réalisation, la destruction ; ce qui est tranchant sera limé ; le fait d'être honoré entraînera des critiques ; vouloir entreprendre exposera à la faillite ; un sage suscitera des intrigues ; un idiot sera dupé. Que peut-on avoir de solide dans tout cela ? Hélas ! Disciples, retenez bien ceci (*zhi zhi* 志之), votre seul demeure est la Voie et sa Vertu. »

Observations :

Nous n'étudions pas les caractères *zhi* 志 qui désignent un registre, une monographie ; en revanche lorsque *zhi* 志 est un verbe signifiant : retenir, garder en mémoire, comme c'est le cas ici, nous étudions en détail le contexte de son emploi car « garder en mémoire quelque chose » peut être le début d'une grande détermination.

Le point le plus important de ce paragraphe 1 du chapitre 20 est bien le conseil : « prendre les choses pour des choses et ne pas se laisser transformer en chose à cause d'elles »

Ce souci de ne pas se laisser réifier rejoint la préoccupation du vieux jardinier du chapitre 12 qui refuse d'utiliser les machines de peur qu'elles ne contaminent son cœur en le rendant machinal (§6.2.2.6.3 ci-dessus).

6.2.2.12 Le caractère *zhi* 志 du Chapitre 21.

Ce caractère se trouve au paragraphe 9 résumé ci-dessous :

Lie Yukou fait une démonstration de tir à l'arc pour Bohun Wuren ; il le fait avec brio. Bohun Wuren lui lance un défi : monter sur une haute montagne, se mettre au bord du précipice et tirer. Ils montent alors sur une haute montagne ; arrivé près d'un précipice, Wuren se retourne, marche à reculons vers le bord jusqu'à ce qu'une partie de chacun de ses pieds dépasse le bord et soit dans le vide ; il s'incline alors et invite Yukou à le rejoindre ; ce dernier reste prostré au sol, ses sueurs coulant jusqu'aux talons. Alors Wuren lui dit : « L'homme accompli peut, en haut, fixer le ciel bleu, en bas plonger dans les Sources Jaunes et se promener jusqu'aux extrémités des huit directions sans que son esprit et son air soient changés et vous maintenant, avec votre vision troublée à cause de votre état d'esprit (*zhi* 志) dominé par la peur, c'est difficile pour vous d'atteindre une cible. »

Observations :

Zhi 志 est utilisé ici dans un sens général de cœur, de vie intérieure.

6.2.2.13 Le caractère *zhi* 志 du Chapitre 22.

Il se trouve au paragraphe 6 résumé ci-dessous :

Dongguo Zi demande à Zhuang Zi : « Ce qu'on appelle la Voie, où se trouve-t-elle ? Zhuang Zi répond : « Il n'y a pas d'endroit où elle ne se trouve pas ». Dongguo Zi demande à Zhuang Zi de préciser et de descendre de plus en plus bas sur l'échelle des choses ; à la fin Zhuang Zi dit : « (Elle se trouve) dans les déjections ».

Dongguo Zi ne répond pas. Zhuang Zi lui explique alors que ses questions ne vont pas à la substance du sujet ; la Voie englobe tout, il n'y a pas lieu de la chercher dans un endroit particulier ; puis il l'invite à aller se promener avec lui au Palais Wu He You (Inexistence Pourquoi Existence), d'être avec lui dans le non-agir, la quiétude...Vers la fin, Zhuang Zi dit : « Mon cœur (*zhi* 志) est immense, désert et silencieux. Je ne vais nulle part et ne sais pas où je suis arrivé. Je m'en vais et je reviens et ne sais pas où m'arrêter. Je suis déjà allé et revenu et ne sais pas où cela va se terminer. J'erre dans l'immensité, déserte et silencieuse ; la Grande Connaissance entre et je n'en connais pas la limite. »

Observations :

Comme au paragraphe précédent, *zhi* 志 est utilisé ici dans un sens général : le cœur.

6.2.2.14 Les caractères *zhi* 志 du Chapitre 23

Il y a cinq caractères *zhi* 志 dans ce chapitre ; trois se trouvent dans le dernier alinéa du paragraphe 5 et deux au début du paragraphe 9.

6.2.2.14.1 Les trois caractères *zhi* 志 du § 5, chapitre 23.

Ces caractères sont inclus dans le dernier alinéa du paragraphe 5 :

« Ceux qui se consacrent à la vie intérieure accomplissent leurs actions sans laisser leur nom ; ceux qui se consacrent à l'extérieur mettent leur détermination (*zhi* 志) à la recherche de biens matériels. Ceux qui agissent sans laisser leur nom sont rayonnants ; ceux dont la détermination (*zhi* 志) est mise à la recherche de biens matériels ne sont que des marchands ; les autres les voient comme des gens qui se mettent sur la pointe de leurs pieds, alors qu'eux-mêmes se prennent pour des hommes supérieurs. Celui qui reste avec les existants jusqu'à la fin, verra les existants venir à lui ; celui qui oppose des obstacles aux existants, ne pourra pas se tolérer lui-même et encore moins tolérer les autres ; ne pouvant tolérer les autres, il n'aura pas de proche ; n'ayant pas de proche, le lien entre lui et les humains sera rompu. Il n'y a pas d'arme plus terrifiante que le *zhi* 志, même (l'épée) MoYe lui est inférieure. Il n'y a pas de plus grand ennemi que le *yin* et le *yang* ; entre le ciel et la terre, il n'y a pas de place où l'on peut leur échapper ; mais ce ne sont pas le *yin* et le *yang* qui prennent l'initiative de vous agresser, c'est votre cœur qui fait qu'ils vous attaquent. »

Observations :

a) les deux premiers *zhi* 志 sont utilisés dans la même expression :

志乎期费

« *Zhi hu qi fei* »

Soit :

« Mettre (avoir) le *zhi* dans les biens matériels. »

C'est un emploi équivalent à un autre rencontré dans l'étude du *Lun yu* (§ 5.1) :

***Zhi* 志 + *yu* 于 + nom = mettre (avoir) le *zhi* dans...**

b) le troisième *zhi* 志 se trouve dans la phrase :

兵莫惨于志, 镆铘为下

« *Bing mo can yu zhi, Mo Ye wei xia* »

Soit :

« Il n'y a pas d'arme plus terrifiante que le *zhi* 志, même (l'épée) MoYe lui est inférieure. »

Ce qui est intéressant c'est qu'on retrouve cette phrase, avec en plus un caractère 意, dans le chapitre 10 du *Huainanzi* (*Livre du maître de Huainan*), œuvre de synthèse de tendance taoïste du 2^{ème} siècle avant J.C (voir §8.4.2) :

兵莫惨于意志鏖铎为下

« *Bing mo can yu yi zhi, Mo Ye wei xia* »

Soit :

« Il n'y a pas d'arme plus terrifiante que le *yi zhi* 意志, même (l'épée) MoYe lui est inférieure. »

Il y a de fortes chances que le *Huainanzi* ait fait une citation, directe ou indirecte du *Zhuangzi* (ou, au moins, qu'il ait cité la même source que le *Zhuangzi*) mais il a remplacé *zhi* 志 par l'expression binaire *yi zhi* 意志 (dans l'ordre : *yi* puis *zhi*) sans autre changement à la phrase; donc très probablement, le *Huainanzi* a seulement fait une mise à jour du vocabulaire et que, pour les auteurs de cet ouvrage, *yi zhi* 意志 avait simplement le sens donné au caractère *zhi* 志 à cette époque ; c'est cette expression plus que bi-millénaire qui a été utilisée au 19^{ème} siècle pour traduire en chinois les mots : volonté, will... occidentaux ; *yi zhi* 意志 est maintenant très usitée dans les langues japonaise, chinoise, vietnamienne... avec des prononciations légèrement différentes.

Il convient de noter que Xun zi qui vit entre le 4^{ème} et le 3^{ème} siècle avant J.C. utilisait déjà très couramment l'expression binaire *zhi yi* 志意 (dans l'ordre : *zhi* puis *yi*); on en trouve ainsi deux au chapitre 2 du *Xunzi*, une à chacun des chapitres 4, 5, trois au chapitre 8 ...

c) Les dernières phrases relatives au couple *yin*, *yang* montrent que pour leur auteur le fonctionnement du *yin* et du *yang* embrasse tout, il est puissant mais non intentionnel ; c'est l'être humain qui, en son cœur, décide de ce qui peut lui arriver.

6.2.2.14.2 Les deux caractères *zhi* 志 du § 9, chapitre 23.

Ces deux caractères se trouvent au début du paragraphe 9 qui débute par des exhortations :

« Détruisez les leurres du *zhi* 志, neutralisez les erreurs du cœur, faites disparaître les entraves à la Vertu, traverser les obstacles qui obstruent la Voie.

L'éminence, la richesse, la haute position, l'autorité, la renommée, les avantages sont les six leurres du *zhi* 志... »

Observations :

Pour ce texte le *zhi* 志 est une des quatre valeurs à préserver des leurres, entraves et autres errements. Les six leurres indiquées pour le *zhi* 志 montrent que pour le *Zhuangzi*, le *zhi* 志 doit être mis dans autre chose que ces ambitions « mondaines ».

6.2.2.15 Les caractères *zhi* 志 du Chapitre 25

Il y en a deux dans ce chapitre; nous mettons de côté le caractère *zhi* 志 du §11 qui désigne un acte matériel d'enregistrer, de noter.

L'autre se trouve dans le §5 résumé ci-après :

'Confucius' allant au pays de Chu, s'arrête dans une auberge ; à la maison voisine, tout le monde monte sur le toit pour regarder. Répondant à 'Zi Lu' qui lui demande qui sont ces personnes, 'Confucius' dit :

« Ce sont les servants d'un Saint Homme ; il s'enfouit dans le peuple, se cache à la limite des champs. Il ne fait pas de bruit mais son *zhi* 志 (sa détermination, son ambition) est sans limite. Bien que sa bouche parle, son cœur n'a jamais parlé... »

Comme 'Zi Lu' propose de l'inviter à venir voir 'Confucius', celui-ci lui répond que l'homme sait qu'il va à Chu pour voir le roi et le considère comme un beau parleur et qu'un tel homme n'accepte jamais de voir un beau parleur ; de plus il n'est peut-être déjà plus chez lui. Effectivement, 'Zi Lu' se rend chez l'ermite et trouve la maison déserte.

6.2.2.16 Le caractère *zhi* 志 du Chapitre 26.

Ce caractère se trouve au paragraphe 8, dont ci-dessous une traduction :

Zhuang Zi dit : «Un homme qui a la capacité de se promener, peut-il ne pas se promener ? Un homme qui n'a pas la capacité de se promener, peut-il se promener ?

La résolution (*zhi* 志) de se fondre dans le courant (dominant) ou le comportement qui se veut étrange et distant par rapport au monde, aucun de ces deux cas, hélas, ne correspond à la manifestation responsable d'une intelligence parfaite, d'une vertu solide; d'un côté, c'est tomber dans la déchéance et ne pas se relever ; de l'autre, c'est galoper comme le feu (à la recherche de quelque chose) sans un regard pour ce qui est laissé derrière. Dans la relation souverain-sujet, l'un est le souverain, l'autre le sujet, mais ce n'est qu'une question de temps ; le souverain peut devenir sujet et le sujet devenir souverain ; le monde change et rien ne permet de dire que l'un ou l'autre est humble. C'est pourquoi il est dit que l'homme accompli ne cause jamais de stagnation dans ses actions.

Admirer l'antiquité et mépriser le présent, c'est la tendance chez les apprenants. Même en s'appuyant sur la tendance issue de Shi Wei pour examiner le monde actuel, qui peut ne pas suivre la vague ? Seul l'homme accompli peut fréquenter le monde et y être à l'aise sans devenir partial et mauvais ; **il peut s'accorder avec les autres sans se perdre lui-même. L'autre enseigne, je n'apprends pas ; je peux recevoir une idée mais ne me laisse pas transformer en l'autre. »**

Observations :

A côté de l'importance accordée à l'apprentissage par les textes de la tradition confucéenne (notamment dans les Entretiens de Confucius §I.1, II.4, V.28, XV.31, ...), la phrase : « **L'autre enseigne, je n'apprends pas** » mérite d'être soulignée.

6.2.2.17 Le caractère *zhi* 志 du Chapitre 27 .

Il se trouve au paragraphe 2 du chapitre qui commence ainsi :

Zhuang Zi dit à Hui Zi : « En soixante ans, Confucius a changé d'avis soixante fois ; ce qu'il considérait comme vrai au début, il finit par le considérer comme faux ; on ne peut pas savoir si ce qu'il appelle vrai maintenant n'est pas ce qu'il appelait faux pendant les cinquante neuf dernières années. »

Hui Zi dit : « Confucius maintient sérieusement son *zhi* 志 (aspirations, détermination) et utilise ses connaissances ».

Zhuang Zi dit : « Confucius a déjà abandonné cela et il n'en parlait pas... »

Observations :

Malgré une exagération certaine, ce paragraphe pose le problème de la compatibilité entre l'établissement du *zhi* 志, la recherche de sa réalisation et la souplesse d'esprit qui favorise l'adaptation aux changements.

6.2.2.18 Les caractères *zhi* 志 du Chapitre 28.

Il y a deux caractères *zhi* 志 dans ce chapitre aux paragraphes 9 et 15.

6.2.2.18.1 Le caractère *zhi* 志 du § 9.

Ce paragraphe met en scène 'Zheng Zi', en principe un disciple de Confucius. 'Zheng Zi' vivait très pauvrement dans le pays de Wei ; il portait un vêtement matelassé sommaire, sans enveloppe tissée extérieure, ses mains et ses pieds étaient durs et calleux ; il pouvait passer trois jours sans allumer un feu (pour préparer un repas) et dix ans sans se confectionner un vêtement. Et pourtant il chantait les éloges de la dynastie des Shang et sa voix emplissait le ciel et la terre. Le paragraphe se termine par :

« Le Fils du Ciel ne parvenait pas à le convaincre de devenir son ministre et les princes feudataires d'en faire un ami. Ainsi, celui qui entretient son *zhi* (*yang zhi* 养志) ne pense plus (*wang* 忘) à sa forme corporelle, celui qui nourrit sa forme corporelle ne pense plus aux gains et celui qui parvient à la Voie, ne pense plus à son cœur. »

Observations :

Le verbe *wang* 忘 est à traduire par : « ne pas ou ne plus penser à » et non pas par « oublier » ; cette dernière traduction pourrait conduire à des erreurs d'interprétation.

Ce paragraphe est très élogieux pour 'Zheng Zi' qui est parvenu, au moins, au stade : nourrir son *zhi* et ne plus penser à sa forme corporelle.

6.2.2.18.2 Les caractères *zhi* 志 du § 15.

Ce paragraphe est consacré aux fameux frères Bo Yi et Shu Qi qui à l'avènement des Zhou refusaient de collaborer avec la nouvelle dynastie, se retiraient dans la montagne et se laissaient mourir de faim au pied du mont Shou Yang. Le texte particulièrement élogieux vis à vis de ces deux hommes, propose un « récit » de leur rencontre avec Shu Dan, frère cadet du roi Wu, plus connu plus tard sous de nom de Duc de Zhou et très admiré par Confucius (*Les Entretiens*, § VII.5, VIII.11, ...) . Après avoir entendu la proposition de Shu Dan : richesse au second niveau pour eux deux, charge importante, pacte avec la famille royale à sceller au sang de bétail, ils éclatèrent de rire et répliquèrent vertement au frère du roi ; ils

rappelèrent d'abord les vertus et la méthode de gouvernement de Shen Nong avant de critiquer sévèrement les Zhou :

« Maintenant, les Zhou, voyant la dynastie des Yin tombée dans le désordre, se saisissent soudainement de l'exercice du pouvoir ; ils font grand cas des stratagèmes et appliquent la pratique des cadeaux, s'appuient sur les armes pour imposer la crainte, font des pactes scellés par le sacrifice d'animaux en guise de confiance, font étalage de leurs actions pour exhorter les foules, mènent guerres et massacres pour obtenir des gains, c'est écarter le désordre pour le remplacer par la violence...Maintenant, le monde est dans les ténèbres et la vertu des Zhou est en déclin, plutôt que de rester auprès des Zhou et de nous souiller, il vaut mieux nous en éloigner et garder pure notre conduite. »

Le paragraphe se termine ainsi :

« Les deux gentilshommes s'en allèrent vers le Nord jusqu'au mont Shou Yang et y moururent de faim. Pour les hommes comme Bo Yi et Shu Qi, l'éminence et la richesse, même s'ils peuvent les obtenir, ils ne les prennent pas. Une tenue morale élevée, une conduite différente de celle des gens du commun, être content avec ses propres aspirations (*le ji zhi* 乐其志), ne pas servir le monde, telle est la conviction morale de ces deux hommes d'honneur (*shi* 士). »

Observations :

Ce paragraphe est particulièrement élogieux vis-à-vis des deux frères Bo Yi et Shu Qi.

Cependant il convient de noter que le nom de Bo Yi apparaît déjà au chapitre 8 (« Pieds palmés ») qui met en exergue de façon très importante la préservation de la nature (*xing* 性) de chacun . Il y est écrit au §2 : « Depuis les Trois Dynasties, il n'y a personne sous le ciel qui ne change sa nature pour des choses (extérieures). L'homme de peu (*xiao ren* 小人) sacrifie sa personne pour le gain, l'homme d'honneur (*shi* 士) sacrifie la sienne pour la renommée, le grand officier (*da fu* 大夫) le fait pour sa famille et la Sainte Personne (*Sheng ren* 圣人) pour le monde ; toutes ces personnes diffèrent entre elles par leurs carrières et réalisations, leurs renommée et réputation, mais elles sont pareilles sur le plan des blessures infligées à leur nature et du sacrifice de leur personne.» Le texte poursuit le même raisonnement en comparant Bo Yi au brigand Zhi ; il rappelle la mort de Bo Yi au pied du mont Shou Yang, pour la renommée et celle du brigand Zhi pour le gain sur la colline Dong Ling ; il considère que les deux morts sont différentes mais que sur le plan de la destruction de leur vie, des atteintes à leur nature, les deux hommes sont égaux ; il poursuit : « Sous le ciel, tout le monde se sacrifie pour quelque chose ; celui qui risque sa vie pour la vertu d'humanité et le juste (*ren yi* 仁义), la coutume le nomme homme de bien (*jun zi* 君子) et celui qui risque la sienne pour des marchandises et des richesses, elle le nomme homme de peu (*xiao ren* 小人) ; le risque est le même, cependant il y a un homme de bien d'un côté et un homme de peu de l'autre ; sur le plan de la destruction de la vie de chacun et des atteintes à sa nature, le brigand Zhi et Bo Yi sont pareils, comment peut-on alors distinguer, parmi eux, un homme de bien et un homme de peu ? »

Ce passage du chapitre 8 ne constitue pas une critique particulière contre Bo Yi ; il cherche surtout à dire qu'à côté des valeurs consacrées par la coutume, qui distinguent, en particulier, l'homme de bien et l'homme de peu, il existe d'autres valeurs telles que la préservation de sa nature ; vis-à-vis d'une telle valeur un homme de bien (selon la coutume) peut être aussi insuffisant qu'un homme de peu.

Il ne met pas en cause la sympathie manifestée par l'auteur du paragraphe 15, chapitre 28 vis-à-vis des frères Bo Yi et Shu Qi.

6.2.2.19 *Les caractères zhi 志 du Chapitre 29.*

Les deux caractères *zhi* 志 du chapitre 29 se trouvent dans le très long paragraphe 1 qui met en scène une rencontre entre 'Confucius' et le brigand Zhi.

Ce dernier ne reculait devant rien et était la terreur des populations et des princes feudataires dans tout l'empire. 'Confucius' alla le voir dans l'espoir de le convaincre de revenir vers le droit chemin.

Pour s'adresser à lui 'Confucius' utilisa le titre de: Général ; il lui dit qu'il possédait de grandes vertus : il était grand, beau, avait des connaissances embrassant le ciel et la terre, pouvait parler de façon éloquente de toutes choses, était courageux et résolu, capable de réunir d'autres hommes autour de lui ; malgré toutes ces qualités on l'appelait: le Brigand Zhi ; 'Confucius' en avait honte pour lui et lui proposa donc, s'il consentit à l'écouter, d'aller voir, en tant que son envoyé, les états de Wu, Yue au sud, Qi, Lu au nord, Sung, Wei à l'est et Jin, Chu à l'ouest, afin de les convaincre de construire pour lui une cité de plusieurs centaines de *li* de côté, avec plusieurs centaines de milliers de familles et de l'honorer comme un prince feudataire ; ainsi commencerait pour lui une nouvelle vie : il cesserait les guerres, renverrait ses troupes, accueillerait ses frères et avec eux honorerait ses ancêtres.

Zhi le brigand répliqua vertement à 'Confucius' en lui disant notamment que : ceux qui aiment vous faire des éloges en votre présence, sont aussi ceux qui aiment dire du mal de vous derrière votre dos ; lui parler de grande cité avec une population nombreuse, c'est vouloir l'assujettir par le gain et l'amener paître comme on le ferait avec le peuple ordinaire.

Le brigand fit ensuite à 'Confucius' une leçon d'histoire à sa manière qui était aussi une remise en cause de la légitimité des empereurs et des dynasties ; seul le Divin Cultivateur trouva grâce à ses yeux ; l'Empereur Jaune lui-même n'était pas parvenu vraiment à la vertu, quand il se battait à Zhuo Lu contre Chi You, le sang coulait sur cent *li* ; Yao, Shun établissaient une foule d'officiels ; Tang bannit son souverain et Wu tua Zhou ; depuis cette époque les forts opprimaient les faibles et la foule tyrannisait les solitaires. Depuis Tang et Wu, ils n'étaient que des promoteurs du désordre parmi les hommes.

Par la suite Zhi renouvela encore une fois cette critique de l'orthodoxie impériale pour dire notamment que Yao était un père sans affection et Shun un fils sans piété filiale.

Et pour conclure, le brigand déclara :

« Maintenant je vais vous informer sur l'état affectif de l'être humain : ses yeux veulent voir des couleurs, ses oreilles veulent entendre des sons, sa bouche veut apprécier des saveurs et ses ambitions (*zhi qi* 志气) veulent être pleinement satisfaites (*ying* 盈). Pour l'être humain, une longévité supérieure c'est cent ans, une moyenne c'est quatre vingt ans et une inférieure c'est soixante ans ; retranchez de cela les temps de maladie, de fragilité, de deuil, de chagrin, de calamité et il reste, au mieux, à l'être humain, quatre, cinq jours par mois pour ouvrir la bouche et rire. Le ciel et la terre n'ont pas de fin, alors que la mort impose une limite à la vie de l'homme ; prendre cet outil limité temporellement et le mettre dans des espaces et temps infinis, alors sa brièveté n'est guère différente

de celle du laps de temps mis par un cheval de course pour passer devant un interstice. Ceux qui sont incapables d'être heureux (*yue* 悦) avec leurs aspirations (*zhi yi* 志意), incapables d'entretenir leur longévité sont tous des gens qui ne comprennent rien à la Voie. Tout ce que vous dites, je le rejette. Partez vite ! Retournez d'où vous venez ! N'en parlez plus!... ».

'Confucius' s'inclina deux fois, sortit à la hâte, complètement décontenancé.

Observations :

Le premier caractère *zhi* 志 est utilisé avec *qi* 气 qui signifie: souffle, énergie et qui semble souligner la force de la détermination ; cette expression binaire *zhi qi* que nous avons traduit par : ambition est employée dans cette phrase avec le verbe *ying* 盈 qui signifie : être plein, être rempli et dont le radical désigne un bol, un récipient.

Le second caractère *zhi* 志 est utilisé avec *yi* 意, caractère qui se rapporte à l'idée, à l'intention ; cette expression binaire *zhi yi* 志意 qu'on trouve aussi dans le *Xunzi* et que nous avons traduit par « aspiration » est employée ici avec le verbe *yue* 悦 (ou *yue* 悦) qui signifie « être heureux », « prendre plaisir à » et qui s'écrit, dans les textes classiques, avec l'un ou l'autre des deux radicaux : parole ou cœur (en chinois moderne : seul le radical :cœur est utilisé).

Sur le fond, le point le plus important de ce texte semble être le fait qu'il utilise le personnage du brigand Zhi pour critiquer ouvertement l'orthodoxie impériale, qui par ailleurs, est défendue par le vrai Confucius, ses disciples et ceux qui se réclament de lui.

6.2.2.20 Le caractère *zhi* 志 du Chapitre 33 .

Ce caractère se trouve au paragraphe 1 du chapitre 33 dans une phrase qui décrit, de façon très laconique, le rôle de six Classiques dans la transmission de la sagesse des Anciens : « Le *Livre des Odes* c'est pour parler du cœur, de la vie intérieure (*Shi yi dao zhi* 诗以道志), le *Livre des Documents* c'est pour parler des événements, le *Livre des Rites* de la conduite, le *Livre de la Musique* de l'harmonie, le *Classique du Changement* du yin et du yang, les *Annales Printemps Automne* des titres et des fonctions. »

Observations :

Compte tenu de la richesse du Livre des Odes, il y a de fortes chances pour que le caractère *zhi* 志 soit utilisé ici dans un sens général pour désigner le cœur, la vie intérieure (aspirations, émotions...) . Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point dans le paragraphe consacré à la *Grande préface du Livre des Odes*.

6.2.3 Les caractères *yu* 欲 du *Zhuangzi*

L'étude de la totalité des cas d'emploi du caractère *zhi* 志 du *Zhuangzi* nous permet déjà de voir comment ce texte utilise cette notion. Cependant pour pouvoir faire une comparaison avec le *Laozi* , nous allons étudier en plus un certain nombre de cas d'emploi du caractère *yu* 欲 (vouloir, désirer) .

6.2.3.1 Les caractères *yu* 欲 des chapitres intérieurs.

On trouve des caractères *yu* 欲 aux chapitres 2, 3, 4 et 6.

Les trois *yu* 欲 du chapitre 2 :

Le premier se trouve dans l'alinéa du paragraphe 3 qui parle de la dispute entre Confucianistes et Moïstes : les uns affirment ce que les autres nient et nient ce que les autres affirment avant de conclure : « Si nous voulons (*yu* 欲) voir ce qu'il y a de vrai dans ce que les gens nient et ce qu'il a de faux dans ce qu'ils affirment, il n'y a pas de meilleure méthode que d'examiner les choses avec un esprit clair. »

Le second se trouve dans le paragraphe 4 qui met en scène Zhao Wen jouant du luth, Shi Kuang battant la mesure et Hui Zi leur tenant compagnie ; le texte dit que les connaissances de ces trois maîtres, dans leurs domaines respectifs, étaient proches de la perfection ; les choses qu'ils aimaient étaient très différentes de celles des hommes du commun, mais ils voulaient (*yu* 欲) les leur expliquer même s'ils ne comprenaient pas et finissaient ainsi dans de vaines discussions.

Le troisième se trouve dans le paragraphe 6 relatif à une conversation entre Yao et Shun :

Yao dit à Shun : « Je vœux (*yu* 欲) attaquer Song, Kuai et Xu Ao. Même régnant sur mon trône, je n'ai pas le cœur tranquille, pourquoi cela ? »

Shun répondit : « Les gouvernants de ces contrées sont comme de petits habitants entre des vergerettes et des armoises. Pourquoi cette inquiétude ? Jadis, dix soleils montaient ensemble et les dix mille êtres en étaient éclairés. Combien la vertu est supérieure à ces soleils. »

Le caractère *yu* 欲 du chapitre 3 :

Ce caractère qui se trouve au paragraphe 2, nous l'avons vu lors de l'étude du caractère *zhi* 志 de ce chapitre. Le cuisinier Ding pour expliquer à son prince le haut niveau qu'il a atteint dans l'art de découper un bœuf lui disait : « La perception et la compréhension sont à l'arrêt et l'esprit (*shen* 神) se meut selon ses propres désirs (*yu* 欲) ».

Les quatre *yu* 欲 du chapitre 4 :

Le premier se trouve au paragraphe 1 ; nous l'avons rencontré, lors de l'étude du caractère *zhi* 志 de ce chapitre, dans un conseil de 'Confucius' à 'Yan Hui' : « La Voie ne souffre pas d'être mêlée à d'autres choses (道不欲杂 *Dao bu yu za*)... » ; cette traduction est proche de l'original chinois car elle garde *Dao* comme le sujet du verbe *yu* ; mais on aurait pu aussi traduire : « Ne mêlez pas la Voie à d'autres choses » ; en effet, sur cet exemple comme sur d'autres ci-dessous, 不欲 *bu yu* semble jouer le rôle de la forme négative de l'impératif comme 不要 *bu yao* en chinois moderne .

Le second se trouve au paragraphe 2 ; Zi Gao, duc de She, avant une mission à Qi, demanda conseil à 'Confucius' ; il se présenta comme quelqu'un qui se nourrissait d'aliments simples, non recherchés et pour cette raison, « dans sa cuisine, personne ne demandait (*yu* 欲) de rafraîchissement » (des mets succulents, pris probablement avec des boissons alcoolisées, auraient tendance à chauffer le corps et à inciter les convives à demander des rafraîchissements).

Les deux derniers se trouvent au paragraphe 3 ; Yan He fut nommé précepteur du fils aîné du duc Ling de Wei ; c'était un jeune homme sans vertu, difficile ; si Yan He le laissait faire ce qu'il voulait, le pays serait en danger ; s'il essayait de lui inculquer quelques règles, il risquerait sa vie ; il consulta donc Qu Bo Yi qui lui donna notamment le conseil :

就不欲入, 和就不欲出

« *Jiu bu yu ru, he bu yu chu* »

Soit :

« Le suivre mais ne pas entrer dans ses actions, être en harmonie avec lui mais ne pas laisser voir cela »

Les deux verbes *ru* 入 (entrer) et *chu* 出 (sortir) , avec des sens assez généraux permettent des interprétations diverses, mais ce qui nous intéresse, c'est l'expression *bu yu* 不欲 qui joue le rôle de la forme négative de l'impératif.

Les trois caractères *yu* 欲 du chapitre 6 :

Le premier se trouve au paragraphe 1, dans l'alinéa qui met en parallèle l'homme véritable des temps anciens et les hommes ordinaires; de ces derniers, il dit notamment : « Enfoncés profondément dans leurs désirs (*yu* 欲), ils sont superficiels quant à la compréhension des moteurs du Ciel ».

Le second se trouve au paragraphe 4 relatif à une conversation entre Nanpo Zikui et Nu Yu ; Nanpo Zikui complimenta Nu Yu pour son teint jeune ; Nu Yu répondit : « J'ai entendu la Voie » ; Nanpo Zikui demanda : « La Voie peut-elle être apprise ? » ; réponse de Nu Yu : « Non, non. Vous n'êtes pas l'homme à pouvoir faire cela. Buliang Yi a les capacités d'une Sainte personne mais il n'en a pas la Voie ; moi j'ai la Voie d'une Sainte personne mais je n'en ai pas les capacités. Je voudrais (*yu* 欲) lui enseigner la Voie, peut-être que cela peut avoir comme effet qu'il se comporte comme une Sainte Personne... »

Le troisième se trouve au paragraphe 10 concernant une visite que fit Zi Yu à son ami Zi Sang, lui apportant quelques nourritures ; en arrivant Zi Yu entendit Zi Sang dire comme dans un sanglot, tout en s'accompagnant de son luth : « Mon père ? Ma mère ? Le Ciel ? Les hommes ? ». Il lui demanda la raison de ces paroles. Zi Sang répondit : « Je réfléchis à ce qui a pu me mettre dans cette situation extrême et ne trouve aucune réponse. Serait-il possible que mes parents veulent (*yu* 欲) me voir dans cette pauvreté ? Le ciel couvre tous les êtres et la terre les supporte sans aucune partialité, ils ne me distinguent certainement pas pour me rendre pauvre. Je cherche à savoir qui fait cela et ne trouve pas ; cette situation extrême dans laquelle je me trouve, c'est peut-être le destin. »

6.2.3.2 Etude d'autres caractères *yu* 欲.

Nous avons voulu compléter l'étude des onze cas d'emploi du caractère *yu* 欲 des chapitres intérieurs du *Zhuangzi* par l'étude d'autres cas notamment ceux qui appartiennent aux chapitres extérieurs 8,9,10,11, connus pour leur critique assez sévère des valeurs comme le *ren* 仁 (vertu d'humanité), le *yi* 义 (sens du juste) ainsi que des Saintes personnes qui les préconisent ; en fait seuls les chapitres 9 et 11 utilisent le caractère *yu* 欲, en tout neuf fois.

Les deux caractères *yu* 欲 du chapitre 9 :

Les deux se trouvent dans le premier paragraphe qui commence par prendre comme exemples trois métiers :

-le dressage des chevaux représenté par le célèbre Bo Le : celui-ci a soumis ses chevaux à des traitements cruels, entraînant la mort de plus de la moitié des animaux;

-la poterie : le (premier) potier donna à l'argile une forme ronde ou carrée en utilisant un compas ou une équerre ;

-le travail du bois : le (premier) charpentier courba le bois avec une jauge courbe ou le dressa avec un cordeau.

Le texte met en doute la légitimité de ces méthodes :

« Leur nature fait-elle que l'argile et le bois veulent (*yu* 欲) être assujettis au compas et à l'équerre ou à la jauge et au cordeau ? »

Il critique ceux qui répètent que Bo Le, le potier et le charpentier étaient des experts dans le traitement respectif des chevaux, de l'argile et du bois ainsi que ceux qui appliquent des méthodes similaires dans le gouvernement du monde.

Il décrit ensuite un Age de vertu parfaite au cours duquel la terre ressemblait à un lieu de délices : les hommes vivaient côte à côte avec les animaux et se réunissaient avec les dix mille êtres . « Tous étaient sans savoir et leurs vertus ne les quittaient pas; tous étaient sans désir (*wu yu* 无欲), c'était ce qu'on appelait la simplicité du bois brut ; avec la simplicité du bois brut, le peuple gardait leur nature. »

Le texte parle en suite de la venue des Saintes Personnes pour conclure : « Massacrer le bois brut pour produire des ustensiles, c'est le crime de l'artisan ; détruire la Voie et sa Vertu pour faire la Vertu d'humanité et le Sens du juste, c'est la faute des Saintes Personnes. »

Les sept caractères *yu* 欲 du chapitre 11 :

Les quatre premiers se trouvent au paragraphe 3 relatif à une rencontre entre l'Empereur Jaune et Guang Cheng Zi :

L'Empereur Jaune régnait depuis dix neuf ans et ses ordres étaient exécutés dans tout l'empire. Un jour il vint voir Guang Cheng Zi et lui dit : « Maître, j'ai entendu dire que vous avez atteint la Voie parfaite. Pourrais-je vous demander quelle est l'essence de cette Voie parfaite ? Je voudrais (*yu* 欲) prendre l'essence du ciel et de la terre pour aider à la croissance des cinq céréales afin de nourrir le peuple ; je voudrais (*yu* 欲) aussi réguler le *yin* et le *yang* pour rendre les conditions d'existence plus favorables aux êtres vivants. Comment pourrais-je faire cela ? »

Guang Cheng Zi répondit : « Ce que vous voulez (*yu* 欲) connaître est la substance même des existants ; ce que vous voulez (*yu* 欲) faire, comme la régulation, c'est le massacre des existants. Depuis que vous commencez à gouverner l'empire, il pleut avant que les nuages soient assemblés, les arbres et les plantes perdent leurs feuilles avant qu'elles jaunissent et la lumière du soleil et de la lune s'affaiblit de plus en plus. Comment peut-on parler de la Voie parfaite avec un beau parleur à l'esprit superficiel et médiocre ? »

Après cette entrevue, l'Empereur Jaune abandonna la charge de l'empire, vit en retraite dans une hutte pendant trois mois puis vint de nouveau solliciter Guang Cheng Zi. Celui-ci était couché avec la face dirigée au sud ; l'Empereur Jaune s'approcha humblement sur ses genoux, se prosterna à deux reprises et demanda : « Maître, j'ai entendu dire que vous avez atteint la Voie parfaite. Pourrais-je vous demander comment gouverner ma personne pour pouvoir durer longtemps ? » Content de cette conversion totale du Souverain, Guang Cheng Zi lui enseigna donc les secrets de la longévité tels que :

-ne rien voir, ne rien entendre, garder son esprit dans la quiétude et le corps se rectifiera de lui-même ;

-rester calme et pur, ne pas surmener son corps, ne pas troubler son essence et on pourra vivre longtemps ;

-quand les yeux ne voient pas, les oreilles n'entendent pas et le cœur ne sait pas, alors l'esprit protégera le corps qui vivra longtemps.

Guang Cheng Zi lui donna ensuite un dernier conseil : « Gardez soigneusement votre propre corps, les autres existants se renforceront d'eux-mêmes », l'informa que, depuis mille deux cents ans, son corps n'a subi aucun déclin et lui annonça son départ pour des voyages dans des champs sans limite.

Les trois autres caractères *yu* 欲 se trouvent au paragraphe 5 du chapitre qui comprend des énoncés généraux.

Il commence ainsi : « Les hommes du commun aiment ce qui existe chez les autres et qui ressemble à ce qu'ils ont eux mêmes ; ils haïssent ce qui existe chez les autres et qui diffère de ce qu'ils ont . Vouloir (*yu* 欲) ce qui ressemble à soi et ne pas vouloir (*bu yu* 不欲) ce qui diffère de soi, c'est le désir de se distinguer de la foule. » La suite du texte met en doute la sagacité de cette attitude car les connaissances d'un homme ne peuvent égaler les talents de la foule.

Le passage qui suit concerne des gens capables d'offrir leurs services aux Etats : « Celui qui veut (*yu* 欲) administrer un pays appartenant à un autre homme, pense qu'il peut apporter tous les avantages dont ont profité les rois de Trois Dynasties mais il oublie d'envisager le cas des calamités possibles ». Le texte affirme ensuite que les chances de pouvoir maintenir un pays appartenant à un autre homme ne vaut pas un sur dix mille et le risque de le perdre est de dix mille contre un et conclut qu'il est malheureux que ceux qui possèdent les contrées ne savent pas cela.

6.2.3.3 Observations.

L'étude des vingt cas d'emploi du caractère *yu* 欲 (sur la centaine du *Zhuangzi*) nous a donné des résultats suffisants pour une comparaison avec le *Laozi*.

Ce caractère est utilisé 26 fois dans le *Laozi* ; en mettant de côté deux cas d'emploi posant des problèmes d'interprétation, il en reste 24 ; sur ces 24 cas, quinze correspondent à des emplois négatifs, dans lesquels *yu* 欲 est soit utilisé avec la négation, soit accompagné d'une remarque indiquant un résultat défavorable ; à ces 15 cas d'emploi clairement négatif, on peut ajouter 6 cas dans lesquels le *Laozi* conseille à celui qui veut faire quelque chose d'en faire le contraire , par exemple : « Si l'on veut (*yu* 欲) priver quelqu'un de quelque chose, il faut d'abord lui en donner. » (Voir au § 6.1.3.4.1).

Pour le *Zhuangzi*, sur les 20 emplois étudiés, en mettant de côté 3 emplois de nature grammaticale, il en reste 17 ; sur ces 17 cas, seuls sept cas sont des emplois négatifs. Plus important encore, pour ces 17 cas d'emploi du *Zhuangzi*, neuf cas correspondent à des personnages nommément désignés alors que dans le *Laozi*, le verbe *yu* 欲 se trouve toujours dans des règles, des préconisations, des énoncés ; il n'y a pas de personnage nommément désigné jouant le rôle de sujet du verbe *yu* 欲.

6.2.3 Conclusions partielles.

Le *Zhuangzi* utilise assez largement la notion de *zhi* 志, mais ne l'a pas particulièrement étudiée sur le plan général. Notons cependant l'idée d'abstinence

du cœur évoquée dans un dialogue du chapitre 4 entre ‘Confucius’ et ‘Yan Hui’⁴¹ rappelé ci-dessous.

Sur les 33 caractères *zhi* 志 du *Zhuangzi*, trois ont comme sens : annales, registres ; en les mettant de côté il nous en reste trente :

- six semblent être employés dans un sens général de : cœur comprenant donc toutes les aspirations et émotions diverses ;
- vingt trois sont employés avec des sens que nous considérons comme faisant l’objet de la présente étude : intention, aspiration, ambition, détermination, investissement personnel en vue d’un objectif ;
- un a comme sens : retenir ; mais il s’agit de bien retenir une règle de vie ; c’est presque le début d’un établissement du *zhi* 志 ; ce cas est donc proche de la catégorie précédente.

Sur les 30 cas d’emploi étudiés, dans 28 cas, *zhi* 志 a la valeur d’un nom et dans 2 cas celle d’un verbe.

Sur les 30 cas d’emploi, un seul est négatif (au chapitre 23, quand le texte compare le *zhi* 志 à une arme terrifiante), les autres emplois sont soit neutres (8 cas) soit positifs (21 cas).

L’étude de cas d’emploi du verbe *yu* 欲 conduit aussi à une majorité de cas d’emploi positifs ou neutres.

Nous pouvons en conclure que le *Zhuangzi* est moins réservé que le *Laozi* vis-à-vis des manifestations du cœur comme le désir, le vouloir.

Le texte semble accepter la notion de *zhi* 志 mais souligne avec force l’importance du choix de son objet :

- « Avoir de la joie à se préserver c’est : ‘réaliser ses aspirations’ (得志 *de zhi*).

Dans les temps anciens, quand on disait qu’un homme avait réalisé ses aspirations (得志 *de zhi*) cela ne signifiait pas qu’il possédait carrosses et coiffures de cérémonie, cela signifiait que sa joie (grande) n’avait plus à être augmentée et puis c’était tout » (chap. 16).

-« Détruisez les leurres du *zhi* 志 » (chap. 23).

D’autre part, il prévient :

-« Il n’y a pas d’arme plus terrifiante que le *zhi* 志 » (chap. 23).

Le *Zhuangzi*, favorable à la tradition du *zhi* 志, semble vouloir l’orienter vers le perfectionnement personnel et la préservation de soi.

De façon plus concrète, nous allons passer en revue la position du *Zhuangzi* au sujet de différents problèmes qui se posent dans la société de l’époque.

En ce qui concerne le sort réservé aux hommes du commun, le *Zhuangzi* présente de nombreux exemples de petites gens : le cuisinier Ding, le charbonnier Bian, le menuisier Qing, le vieux jardinier (du chap. 12) le bossu chasseur de cigales (du chap.19) ...qui, dans l’ensemble, excellent dans leur métier grâce à un investissement personnel important. Mais la caractéristique la plus importante de ces artisans ou paysans est le caractère « équilibré » des relations qu’ils ont avec les princes ou les maîtres renommés comme Confucius ou ses disciples ; ils leur parlent sur un pied d’égalité et sont très respectés par leurs interlocuteurs ; avec leur compétence, leur art, leur confiance en soi, leur vision des choses, ils vivent

⁴¹ Les guillemets ont pour but de rappeler que ce sont des personnages du *Zhuangzi*.

par et pour eux-mêmes (自在 *zi zai*). Tout se passe comme si nous avions ici une application sur la plan humain de l'idée que tous les existants sont égaux développée au chapitre 2. Cette affirmation de l'autonomie, de la dignité de l'homme du commun est une très grande contribution du *Zhuangzi*.

Pour les personnes cultivées, faut-il qu'elles participent, sous l'autorité des familles régnantes à l'administration des royaumes ?

La réponse est claire pour Zhuang Zi lui-même ; selon l'anecdote du chapitre 17, paragraphe 5 : un jour, alors que Zhuang Zi était en train de pêcher au bord de la rivière Pu, vinrent deux grands officiers envoyés par le roi de Chu qui lui dirent que le roi souhaitait lui confier l'administration du royaume ; sans même se retourner, Zhuang Zi refusa en disant qu'il préférerait être une tortue vivante traînant sa queue dans la boue plutôt que d'être la carapace d'une tortue sacrée, morte depuis trois mille ans, même si cette carapace était conservée à l'autel des ancêtres de la dynastie.

D'autres anecdotes confirment cette position de refus ; ainsi, à son chapitre 28 le *Zhuangzi* parle de façon élogieuse de 'Zheng Zi' qui vivait pauvrement en entretenant son *zhi* (*yang zhi* 养志) et des frères Bo Yi et Shu Qi avec leur haute tenue morale et leur choix de ne pas servir le monde et d'être contents avec leurs propres aspirations (*le ji zhi* 乐其志).

Ainsi pour le *Zhuangzi* l'objectif essentiel pour l'être humain est de rester soi-même ; il faut prendre les choses pour des choses et ne pas se laisser transformer en chose à cause d'elles ; on peut s'accorder avec les autres sans se perdre soi-même ; l'autre enseigne, on n'apprend pas ; on peut recevoir une idée mais sans se laisser transformer en l'autre.

Mais le monde a de nombreux problèmes, avec des souverains parfois incompetents et brutaux, qui peut aider à les résoudre ? Si d'autres essaient d'y remédier, quelle serait la position de Zhuang Zi et de ses disciples ?

Les passages rappelés ci-dessous peuvent suggérer une réponse partielle à cette question.

Le premier paragraphe du chapitre 4 met en scène une conversation entre 'Confucius' et son disciple 'Yan Hui' ; ce dernier veut se rendre à Wei avec pour but d'en transformer le prince, un tyran sanguinaire qui n'en fait qu'à sa tête . 'Confucius' voit le danger pour 'Yan Hui' de se faire exécuter pour rien ; il propose à son disciple de pratiquer l'abstinence de l'esprit et lui explique comment ; il lui demande d'unifier son *zhi* 志 ; c'est ce *zhi* qui doit aider 'Yan Hui' à organiser son cœur, notamment en écartant vers l'extérieur les connaissances acquises, afin de lui donner toute sa disponibilité ; c'est avec cette disponibilité qu'il pourra réussir à transformer le prince.

Compte tenu de cette tâche délicate, il nous est possible de considérer que ce *zhi*, tourné vers l'intérieur, est plus subtil qu'un *zhi* dont l'objet serait extérieur tel que : seconder un prince dans la direction d'un royaume.

Au chapitre 12, §2 nous pouvons voir le texte encourager un homme de bien (*junzi* 君子) à appliquer dix préceptes tels que :

-agir par le non-agir, c'est le Ciel ;

-parler par le non-agir, c'est la Vertu ;

-aimer les humains et apporter des avantages aux êtres, c'est la vertu d'humanité (*ren* 仁) ;

-...

-ne pas laisser les événements briser son *zhi* 志, c'est la perfection.

Le texte précise : quand l'homme de bien comprend clairement ces dix préceptes, alors son cœur, recevant toutes choses, sera grand et les dix mille êtres se rallieront ; un tel être n'a pas d'intérêt pour l'argent et les biens, ne cherche ni les positions éminentes et ni la richesse.

Ces deux passages donnent à penser que le *Zhuangzi* (ou certains de ses chapitres) accepte bien que des hommes instruits de tendance confucéenne participent à l'administration des royaumes pourvu qu'ils appliquent les principes du taoïsme.

A côté de cette attitude modérée, il faut citer des positions beaucoup plus critiques vis-à-vis du confucianisme comme celle qui est exprimée au chapitre 9 :

« Massacrer le bois brut pour produire des ustensiles, c'est le crime de l'artisan ; détruire la Voie et sa Vertu pour faire la Vertu d'humanité et le Sens du juste, c'est la faute des Saintes Personnes. »

6.3 Etude de la notion de *zhi* 志 dans le *Liezi*.

6.3.1 Généralités

Le *Liezi* (列子 *Livre du Maître Lie*) est attribué à Lie Yukou, figure d'un sage rencontrée dans le *Zhuangzi* ; il fut mentionné pour la première fois par Liu Xiang (1^{er} siècle avant J.C.) et apparut au 4^{ème} siècle après J.C. avec des commentaires de Zhang Zhan. Sous les Tang, au 8^{ème} siècle, il reçut le titre honorifique de *Chong Xu Zhen Jing* 冲虚真经 (*Le vrai Classique du Vide parfait*, titre traduit en français par B. Grynepas) et devint un des trois Livres classiques taoïstes. Sous les Song, ce titre est encore allongé pour devenir *Chong Xu Zhi De Zhen Jing* 冲虚至德真经, les deux caractères ajoutés *zhi de* signifiant : la plus haute Vertu. Mais des doutes sur l'authenticité du *Liezi* commencèrent à apparaître ; ils ont suscité de nombreux travaux mais jusqu'à nos jours il n'y a pas eu d'accord sur ce point. Pour notre travail, nous avons consulté le *Liezi jishi* par Yang Bojun, Beijing, Zhonghua Shuju, 1997 (5^{ème} édition). En ce qui concerne les traductions en français, outre celle de Léon Wieger, dans *Les Pères du Système Taoïste* qui donne aussi le texte en chinois classique, il convient de citer *Le vrai classique du vide parfait*, traduction par Benedykt Grynepas et *Traité du vide parfait*, traduction par Jean-Jacques Lafitte.

Le *Liezi* comprend un grand nombre d'anecdotes, de paraboles regroupés en huit chapitres ; un nombre non négligeable de ces textes plutôt courts présentent une grande ressemblance avec des passages du *Zhuangzi* ou d'autres œuvres ; il possède un chapitre 7 intitulé « Yang Zhu », penseur considéré par Mencius comme particulièrement égoïste ; ce chapitre se distingue bien du reste du livre.

Les textes courts du *Liezi* sont dans l'ensemble plus accessibles que les textes des grands Classiques chinois ; c'est peut-être une des raisons qui font que certaines de ses paraboles sont incluses de façon assez fréquente dans des livres d'enseignement ou de vulgarisation ; le *Liezi* est aussi à l'origine d'un certain nombre d'expressions toutes faites.

Nous avons recensé presque une trentaine de caractères *zhi* 志 dans le *Liezi*. Dans l'ensemble, les anecdotes ou paraboles, textes plutôt courts, ne donnent pas assez d'informations spécifiques pour permettre des études approfondies de la notion de *zhi* 志 ; elles ne contredisent pas non plus les résultats déjà obtenus par l'étude d'autres textes.

Compte tenu de ces observations nous allons étudier seulement deux de ces textes susceptibles d'apporter des compléments d'information intéressants.

6.3.2 Etudes de quelques anecdotes ou paraboles.

6.3.2.1 *Yu Gong déplace les montagnes.*

Cette parabole, incluse dans le chapitre 5 du *Liezi* est très connue et largement enseignée dans les écoles de Chine, au moins à certaines époques ; elle est résumée ci-dessous :

Les montagnes Taixing et Wangwu, situées au sud de Jizhou et au nord de Heyang barraient la route aux habitants de la région qui devaient les contourner. Yu Gong (Le Vieillard Naïf) de Beishan, un homme de presque quatre-vingt-dix ans qui habitait en face de ces montagnes, proposa aux gens de sa famille de conjuguer leurs forces pour les niveler afin d'ouvrir un passage. Ainsi Yu Gong, ses fils et petit-fils attaquaient les pierres, creusaient la terre et transportaient ces matériaux dans des paniers pour les déverser au bout du golfe de Bohai ; le jeune enfant d'une veuve du voisinage venait aussi les aider.

Hi Sou (Le Vieil Intelligent) de Hequ était sceptique et se moquait de lui. Alors Yu Gong lui répondit : « Ton cœur est dur, dur ; il est impossible de l'ouvrir ; tu ne vaux même pas le jeune enfant d'une veuve. Même en cas de ma mort, il restera mes fils. Les fils donneront naissance à de petits fils, ces petits fils donneront naissance à leurs fils, ces fils auront leurs propres fils, ces fils auront des petits-fils ; ainsi de fils en petits-fils, la lignée ne s'arrête jamais, alors que les montagnes n'augmentent pas (en nombre ou en hauteur). Où est donc la difficulté pour les niveler ? » Hi Sou ne trouva rien à redire.

Informé, le Seigneur d'En-Haut, ému par tant de ferveur ingénue (*cheng* 诚), donna l'ordre aux deux fils de Kua E de porter les montagnes sur leur dos et de les déposer ailleurs. Depuis lors, il n'y a plus de hauteur qui sépare le Sud de Ji et la partie ombragée de la Han.

Observations :

Ce texte court, qui ne comporte pas de caractère *zhi* 志, met en exergue l'importance de la détermination et de l'action collectives ; ce caractère collectif peut impliquer la participation de personnes contemporaines les unes des autres mais aussi celle de générations successives. La foi de Yu Gong dans la pérennité et la capacité des lignées humaines est remarquable. Cette espérance mise dans les enfants, les petits enfants ...est encore très vivace en Extrême Orient et peut constituer un facteur de réconfort important dans certaines circonstances particulièrement difficiles de la vie.

Cette parabole a conduit à l'expression toute faite : 愚公移山 *Yu Gong yi shan*, « Yu Gong déplace les montagnes » qui est utilisée pour suggérer l'idée : On n'a pas peur des difficultés lorsqu'on a la détermination (notamment quand celle-ci est collective). Cette expression de quatre caractères sert aussi souvent de titre à cette parabole.

6.3.2.2 Haute montagne et cours d'eau.

Cette anecdote concerne le grand musicien Bo Ya et son ami Zhong Ziqi ; elle se trouve aussi dans le chapitre 5 du *Liezi* et est résumée ci-dessous :

Bo Ya était un virtuose du luth et Zhong Ziqi excellait dans l'écoute. Lorsqu'en jouant Bo Ya pensa à (志在 *zhi zai*) une haute montagne alors Zhong Ziqi s'écria : « Très bien ! Majestueux, vertigineux, comme le Mont Tai ». Lorsque Bo Ya pensa à (志在 *zhi zai*) des cours d'eau, alors Zhong Ziqi s'exclama : « Excellent ! Sans borne, immense, comme le Fleuve Bleu, le Fleuve Jaune. »

Un jour, au cours d'une promenade sur le versant ombragé du Mont Tai, surpris par la pluie, les deux amis s'arrêtèrent dans une caverne. Bo Ya, triste, se mit à jouer du luth ; il commença par un air rappelant des pluies persistantes puis continua avec un autre évoquant des montagnes qui s'effondrent ; à chaque fois Zhong Ziqi saisit immédiatement le sujet qui attirait l'attention de Bo Ya. Ce dernier arrêta de jouer et soupira : « Excellente, excellente votre écoute. Ce que votre pensée (志 *zhi*) voit est ce que mon cœur (心 *xin*) ressent. Je ne peux pas vous cacher mes sentiments. »

Observations :

Le caractère *zhi* 志 est utilisé ici pour désigner la pensée ; ainsi l'expression 志在流水 *zhi zai liu shui* signifie : penser à des cours d'eau ; mais cette pensée n'est pas seulement intellectuelle ; l'artiste peut penser intensément, avec tout son esprit, toute sa sensibilité à des cours d'eau puis passer ensuite à une montagne...

Sont rattachées à cette anecdote l'expression binaire :

Zhi yin 知音 = connaître les sons

et l'expression toute faite en quatre caractères :

Gao shan liu shui 高山流水 = haute montagne et cours d'eau.

Zhi yin 知音 est utilisée pour désigner un ami qui vous comprend particulièrement bien et *Gao shan liu shui* 高山流水 l'est pour désigner soit un ami *zhi yin* comme indiqué ci-dessus soit une musique merveilleuse.

La compréhension par Zhong Ziqi de la musique de son ami Bo Ya n'est pas une performance purement technique mais une véritable communication de cœur à cœur.

6.3.3 Conclusions partielles sur le *Liezi*.

Les textes courts, accessibles du *Liezi* ont contribué de façon importante à la diffusion de certaines idées. Dans le domaine qui nous intéresse, l'importance d'une détermination collective, illustrée notamment par la parabole « Yu Gong déplace les montagnes », est à ne pas sous-estimer.

Dans l'histoire de Bo Ya et de Zhong Ziqi le caractère *zhi* 志 est utilisé pour désigner la pensée de l'artiste ; celui-ci peut penser intensément, avec tout son esprit, toute sa sensibilité à des choses qui l'émeuvent.

7 ETUDE D'AUTRES TEXTES

7.1 Généralités.

Nous abordons sous ce titre les domaines des poèmes et des romans qui sont immenses. Des choix sont nécessaires et justifiés ; en effet, la notion de *zhi* 志 étant bien balisée grâce aux écrits des sages, les poèmes et les romans vont surtout fournir des illustrations. Lors de l'étude préliminaire (chapitre 3), certains textes ont déjà été remarqués parce qu'ils ont contribué à former des expressions toutes faites concernant la notion de *zhi* 志 comme un poème de Cao Cao, la nouvelle *Histoire de Xie Xiao'e*, le *Roman des Trois Royaumes* ; ce choix initial a été complété par l'adjonction d'autres textes dont nous savons qu'ils ont exercé une influence importante.

7.2 Etude de la notion de *zhi* en poésie.

7.2.1 La « Grande préface » du *Livre des Odes*.

7.2.1.1 Les deux caractères *zhi* 志 de la « Grande préface ».

Comme nous l'avons vu au §4.2, la version de l'école Mao du *Livre des Odes*, la seule qui nous est parvenue, comprend des préfaces aux poèmes ; celle qui est associée au premier poème « *Guan ju* », avec une quinzaine de lignes, est notablement plus longue que les autres ; il y a eu une tendance à y distinguer, par la suite, une partie appelée « Grande préface » qui traite des poèmes en général et une autre partie, appelée petite préface, qui ne concerne que le poème indiqué⁴². Pour le texte de la « Préface au premier poème », nous utilisons celui qui est donné par l'ouvrage *Les treize Classiques annotés de la main de Huang Kan* déjà cité. En langues européennes, nous avons consulté la traduction en français de la « Préface au premier poème » donnée par J. Pimpaneau dans son *Anthologie de la littérature chinoise classique* ainsi que les ouvrages *Poetry and Personality, reading, exegesis and hermeneutics* de Steven Van Zoeren et *Reading in chinese literary thought* de Stephen Owen ; les deux derniers ouvrages consacrent chacun un chapitre entier à l'étude de cette préface.

Elle commence ainsi :

关雎，后妃之德也。风之始也。所以风天下而正夫妇也。故用之乡人焉，用之邦国焉。风，风也，教也。风以动之，教以化之。

诗者，志之所之也。在心为志。发言为诗。情动于中，而形于言。言之不足，故嗟叹之。嗟叹之不足，故永歌之。永歌之不足，不知手之舞之，足之蹈之也。

« *Guan ju, hou fei zhi de ye. Feng zhi shi ye. Suo yi feng tian xia er zheng fu fu ye. Gu yong zhi xiang ren yan, yong zhi bang guo yan. Feng, feng ye, jiao ye. Feng yi dong zhi, jiao yi hua zhi.*

⁴² Selon Steven Van Zoeren, la Grande préface commence par la phrase : 诗者，志之所之也。 (La poésie est ce en quoi...) et se termine avant la fin de la préface complète; ceci fait qu'elle est comprise entre deux petits passages (le début et la fin de la préface complète) qui forment la petite préface.

Shi zhe, zhi zhi suo zhi ye. Zai xin wei zhi .Fa yan wei shi. Qing dong yu zhong, er xing yu yan. Yan zhi bu zu, gu jie tan zhi. Jie tan zhi bu zu, gu yong ge zhi. Yong ge zhi bu zu, bu zhi shou zhi wu zhi, zu zhi dao zhi ye. »

Soit :

« Le poème ‘*Guan ju*’ concerne la vertu d’une épouse royale. C’est le début des chants. C’est ce par quoi le monde est influencé et les relations entre les époux rendues correctes. C’est pourquoi, il est (ils sont) utilisé(s) dans les circonscriptions rurales comme dans les pays feudataires.

Un chant, c’est pour influencer, pour enseigner. Influencer c’est pour émouvoir ; enseigner, c’est pour transformer.

La poésie est ce en quoi (ce par quoi) les sentiments et les intentions se manifestent (诗者, 志之所之也. *Shi zhe, zhi zhi suo zhi ye*). Dans le coeur , ce sont les sentiments et les intentions (在心为志. *Zai xin wei zhi*); émis en paroles, c’est de la poésie (发言为诗. *Fa yan wei shi*). Les sentiments (*qing* 情) émergent à l’intérieur et se manifestent par des paroles ; si les paroles ne sont pas suffisantes alors on les soupire ; si les soupirer n’est pas suffisant , alors on les déclame ; si la déclamation est insuffisante, alors inconsciemment les mains les miment et les pieds tréignent. »

7.2.1.2 Observations.

7.2.1.2.1

Nous avons déjà rencontré, à plusieurs reprises, l’utilisation du caractère *zhi* 志 en relation avec le caractère *shi* 诗 (poésie) :

a) dans le *Livre des documents* (« Canon de Shun » , § 4.1.ci-dessus) :

诗言志

« *Shi yan zhi* »

Soit :

« La poésie parle du *zhi* 志 » ou

« La poésie parle de la vie intérieure » ou

« La poésie parle des sentiments et des intentions ».

b) dans le *Mencius*, §5.A.4 (voir §5.2. ci-dessus) :

故说诗者, 不以文害辞, 不以辞害志; 以意逆志, 是为得之。

« *Gu shuo shi zhe, bu yi wen hai ci, bu yi ci hai zhi ; yi yi ni zhi, shi wei de zhi. »*

Soit :

« C’est pourquoi, celui qui parle des poèmes ne doit pas s’attacher aux mots et nuire à la parole, s’attacher à la parole et nuire au sens et à la visée (de l’œuvre) (*zhi* 志); c’est en allant, par sa pensée, au devant de ce sens et de cette visée (*zhi* 志) que l’on parvient à les obtenir.

c) dans le *Shuowen jiezi* (§ 3.2. ci-dessus) :

诗 : 志也

« *Shi : zhi ye* »

Soit :

« La poésie c’est le *zhi* » ou

« La poésie c’est la vie intérieure » ou

« La poésie, ce sont les sentiments et les intentions ».

Les deux caractères *zhi* 志 de la « Grande Préface » semblent avoir le sens général de vie intérieure comme dans les alinéas a) et c) ci-dessus; afin d'être moins abstraits, tout en évitant une trop longue énumération, nous proposons de traduire *zhi* 志 par «les sentiments et les intentions » sans exclure en rien d'autres notions telles que : émotions, résolution...

Dans l'alinéa b) *zhi* est traduit par sens et visée car il se rapporte à une œuvre.

7.2.1.2.2

Stephen Owen considère que pour le « Canon de Shun » la poésie est un moyen d'exprimer le *zhi* alors que pour la « Grande Préface », la poésie c'est le *zhi* même mais dans un autre endroit (à l'extérieur).

Notre traduction de la première phrase: « La poésie est ce en quoi (ce par quoi) les intentions, les sentiments (le *zhi* 志) se manifestent » laisse la question ouverte.

7.2.2 Etude de la notion de *zhi* 志 dans des poèmes.

7.2.2.1 Généralités.

Le choix des œuvres poétiques à étudier est délicat ; l'étude préliminaire faite au chapitre 3 a attiré notre attention sur Cao Cao dont un des poèmes a donné naissance à une expression toute faite ; nous allons compléter ce choix en y ajoutant le nom de Li Bai, un des plus grands poètes de Chine, sinon le plus grand, ainsi que ceux de Qu Yuan, Lu You et Wen Tianxiang, tous connus pour leur détermination exemplaire.

De toute façon, notre étude de la notion de *zhi* dans des poèmes a surtout une valeur d'illustration.

Nous proposerons des traductions en prose, en faisant notre possible pour dégager le sens de chaque poème.

7.2.2.2 La notion de *zhi* 志 dans le poème « *Li sao* » de Qu Yuan

7.2.2.2.1 Généralités.

Qu Yuan 屈原 (environ 340-278 avant J.C.) poète du royaume de Chu 楚 fut aussi haut fonctionnaire à la cour du roi Huai. Au début il avait la confiance du roi et contribuait à fortifier le royaume et à déjouer les visées de celui des Qin. Victime de calomnies il tomba en disgrâce et fut exilé. Ses conseils non écoutés, son roi fait prisonnier, la capitale du royaume prise par l'ennemi, il finit par se suicider en se jetant dans la rivière Miluo. Certains de ses poèmes, dont son chef d'œuvre « *Li sao* » (« Tristesse due à la séparation »), écrit en exil, sont préservés dans l'*Anthologie des poèmes du pays de Chu* (*Chu Ci*), réalisé par Wang Yi au 2^{ème} siècle après J.C.

Pour l'étude du « *Li sao* » nous avons consulté les ouvrages et sources suivants:

-*Qu Yuan et le « Li Sao »* de Huang Shengfa ; cet ouvrage fournit notamment le texte du poème en chinois et une traduction en français ; pour le texte du poème en chinois classique, c'est à cet ouvrage que nous nous référons en cas de divergence ;

-*Tuyển tập thơ ca cổ điển Trung Quốc, Anthologie de la poésie chinoise classique* de Lương duy Thứ et alt. ; elle donne le texte chinois du « Li Sao » et plusieurs traductions en vietnamien ;

-le site internet « *China the Beautiful* » qui donne aussi le texte en chinois et une traduction en anglais par Yang Hsien-Yi et Gladys Yang ;

-le site internet officiel de la ville-district de Miluo (Yue Yang, Hunan) qui donne le texte en chinois classique et la traduction en chinois moderne par Guo Moruo. (Ces deux sites ont été consultés le 19 mai 2009 et les jours suivants ⁴³)

7.2.2.2 Aperçu sur le contenu du « *Li sao* ».

C'est un long poème de 373 vers comprenant chacun : 5, 6, 7 jusqu'à 9 caractères. Schématiquement, il est possible de le diviser, en gros, en deux parties principales de 180 et 184 vers et une conclusion courte et dramatique de 9 vers.

La première partie (jusqu'au vers N° 180) se présente comme une lamentation dans un style presque ordinaire. L'auteur commence par se présenter : sa naissance, son père, sa noble ascendance, les noms que lui a donnés son père, son enfance... ; il rappelle la nécessité de suivre l'exemple des bons souverains comme Yao, Shun et ne pas faire comme les tyrans Jie et Zhou, afin d'éviter la chute du Char de l'Etat ; il parle ensuite des intrigues et calomnies des courtisans dont il a été victime et reproche à son prince de les avoir écoutés et de l'avoir écarté. Le texte abonde en métaphores basées essentiellement sur différentes espèces de fleurs, métaphores pas faciles à interpréter de façon sûre ; ainsi l'auteur parle de belles fleurs qu'il a plantées sur de grandes étendues et dit sa tristesse de les voir fanées ; ces fleurs seraient-elles des jeunes qu'il a formés mais qui, à cause de l'atmosphère délétère de la cour, ont été ensuite perdus pour le service de l'Etat ou seraient-elles des principes moraux, des lignes de conduite politiques qu'il a forgés, préconisés afin de renforcer et préserver l'Etat mais qui ont été négligés, oubliés?

Heureusement des affirmations claires et nettes de l'auteur nous permettent cependant de connaître sa pensée profonde ; ainsi aux vers 103, 104 il écrit :

« Se régler sur la pureté et mourir pour la rectitude,
C'est ce que louaient les saints des temps anciens. »

Aux vers 105 et suivants l'auteur exprime son regret de ne pas avoir bien examiné au départ le chemin à prendre et considère qu'il est encore temps de retourner sur ses pas ; il rebrousse chemin et promène alors son cheval le long d'une berge fleurie. Qu Yuan emploie ici les verbes *jin* 进 (avancer, s'engager dans les affaires de l'Etat) et *tui* 退 (reculer, se retirer des affaires) qui permettent de préciser sa pensée ; constatant qu'il ne peut s'engager dans les affaires sans rencontrer des ennuis, il préfère se retirer pour reprendre et perfectionner sa tenue du début ; il se confectionne ainsi une tenue en fleurs qui semble correspondre à une tenue morale et non pas vestimentaire ; en effet, Qu Yuan outre les vers 103, 104 cités ci-dessus, nous dit que ce qu'il aime, c'est se maintenir pur, même si on l'écartèle, il ne changera pas et gardera son cœur inébranlable (vers 125 à 128). Il relate ensuite le conseil d'une jeune femme, sœur ou amie, lui suggérant de faire comme les autres ; il ne le suit pas et dirige ses pas vers le sud et adresse une

⁴³ Nous avons pu vérifier que pour les textes anciens, les sites qui les publient fournissent des résultats stables dans le temps.

plainte à Chong Hua (prénom du roi Shun) ; cette plainte est pratiquement une répétition du discours sur les bons souverains et les tyrans avec bien entendu l'exhortation à suivre l'exemple des bons, sauf que cette fois l'auteur parle en premier lieu des mauvais princes et des tyrans et en donne plus d'exemples ; à la fin de ce discours, convaincu que les temps ne lui sont pas favorables, très ému le poète fond en larmes (vers 177 à 180) ; nous situons ici la fin de la première partie.

La seconde partie du poème est consacrée essentiellement à un voyage fantastique. Aux vers 181, 182 le poète s'agenouille, confie ses sentiments de tristesse et soudain un éclaircissement (spirituel) le saisit et lui indique ce qui est juste. Immédiatement après, à partir du vers 183, il attelle des dragons à son char, utilise le phénix comme véhicule, ordonne au soleil de ralentir sa marche... ; et en compagnie de nuées, de tourbillons, d'arcs-en-ciel, il voyage d'un endroit mythologique à un autre avec une facilité surnaturelle. Quand il demande au gardien de la porte du palais de l'Empereur d'En-haut de la lui ouvrir, celui-ci, appuyé contre elle, se contente de le fixer du regard. Ensuite, sur une quarantaine de vers (du 217 au 256) on assiste aux démarches du poète pour se trouver une épouse ; il cueille une branche de jaspe, l'attache à sa ceinture avec l'intention de l'offrir à la femme qu'il aura choisie. Dans un premier temps, il demande à une entremetteuse d'approcher Fu Fei, mais la belle déesse, fière de sa beauté, est dédaigneuse ; après des tentatives sans succès auprès d'autres femmes, il se tourne vers la divination pour connaître ce que lui réserve le destin. La pythie Ling Fen lui conseille de penser à l'immensité des Neuf Régions où il pourra rencontrer une femme digne de lui, de partir en quittant sans regret cet ancien monde où tout est à l'envers (vers 257-276). Il voudrait suivre cet augure favorable, mais hésite encore et consulte le devin Wu Xian ; ce dernier rappelle de nombreux exemples d'hommes de valeur, d'origine modeste, qui ont été employés à des postes importants par des souverains vertueux ; il l'encourage à chercher partout ce partenaire avec qui il pourra s'entendre (vers 277-296). En accord avec la remarque de Fu Fei, le poète constate une dégradation importante de son ancien monde : toutes les belles fleurs, les plantes odorantes ont été dénaturées, elles n'enbaument plus, deviennent des herbes folles ; seule la branche de jaspe qu'il porte à sa ceinture (probablement son emblème) est restée intacte. N'ayant plus aucune chance dans ce monde dégradé le poète décide de partir (vers 297-334). Sur une trentaine de vers (du 335 au 364), on assiste à la préparation et au début de ce grand voyage fantastique : le poète cueille des branches de jaspe en guise de provisions, il attelle des dragons à son char doté de moyeux de jade, sa suite est un groupe qui comprend mille chars, des phénix transportent ses bannières, il passe par les monts Kunlun et atteint l'Extrême-Occident en une journée ; on joue la musique des « Neuf chants » et présente les danses de « Shao » ; le poète goûte quelque peu la joie de ce moment de loisir (vers 363-364).

La conclusion : C'est le coup de théâtre, le poème se termine par les neuf derniers vers :

365 « Alors que nous montions dans les hauteurs du ciel radieux,
 366 Soudain, par le coin de l'œil, j'aperçus mon pays natal.
 367 Mes serviteurs tristes et mes coursiers nostalgiques,
 368 Retournèrent la tête et refusèrent d'avancer.

369 Dernières paroles :

C'est fini !

370 Pas d'humains dans mon pays, pas une personne pour me comprendre,

371 Pourquoi devrais-je garder en mon cœur l'image de la vieille capitale ?

372 Puisqu'il n'y a personne pour pratiquer le bon gouvernement,

373 Je vais suivre l'exemple de Peng Xian et aller le rejoindre. »

Peng Xian était un grand officier de la dynastie des Yin ; il s'était suicidé par noyade car son souverain négligeait ses conseils.

7.2.2.2.3 Les caractères *zhi* 志 et *yu* 欲 du « *Li sao* ».

Il y a deux caractères *zhi* 志 dans ce poème aux vers 101 et 361; tous les deux sont utilisés avec le verbe *yi* 抑 ; *yi zhi* 抑志 a le sens de : refouler, refréner, modérer son *zhi*.

Le vers 101 se trouve dans un passage dans lequel le poète se plaint de se trouver seul dans la misère, il préfère mourir ou s'exiler plutôt que suivre la manière des autres courtisans et constate l'impossibilité pour lui de s'entendre avec eux:

99 « Comment un carré peut-il se combiner avec un cercle ?

100 Comment des voies différentes peuvent-elles s'accorder ?

101 Je retiens mes sentiments et refrène ma détermination (*yi zhi* 抑志),

102 Je supporte les reproches et ignore les insultes.

103 Se régler sur la pureté et mourir pour la rectitude,

104 C'est ce que louaient les saints des temps anciens. »

Le contexte permet de penser que, dans ce passage, le poète ne change en rien à ses sentiments et sa détermination ; ce qu'il essaie de faire c'est simplement d'en modérer les manifestations extérieures.

Le vers 361 avec le deuxième caractère *zhi* 志 se trouve à la fin de la seconde partie où on voit encore le poète sur son char tiré par huit dragons :

359 « L'attelage de huit dragons beaux et gracieux,

360 Transportait avec aisance les nuages qui me servaient de bannières.

361 Je refoulai ma détermination (*yi zhi* 抑志) et roulai au pas,

362 Mon esprit s'éleva et s'envola dans le lointain.

363 On joua la musique des « Neuf chants » et présenta les danses de « Shao »,

364 Je goûtais quelque peu la joie de ce moment de loisir. »

Cette fois il est possible de penser que le poète est parvenu vraiment à refouler sa préoccupation prédominante et à se détendre un peu pendant un court instant.

Il existe six caractères *yu* 欲 (désirer, désir, vouloir) : un dans la première partie du poème et cinq dans la seconde.

Vers 154 : Le caractère concerne Jiao, fils de Han Zhuo, un régicide :

Il suivait ses désirs (从欲 *cong yu*) sans aucune retenue.

Vers 187 : Le poète qui arrivé à Xianpu, trouva l'endroit merveilleux et voulut s'y arrêter (欲留 *yu liu*) un moment.

Vers 242 et 245 : Le poète n'ayant pas trouvé d'oiseau convenable pour lui servir d'entremetteur auprès de la belle fille du pays de You Song, voulut y aller lui-

même (欲自适 *yu zi shi*) mais ce n'était pas possible ; quelqu'un d'autre l'a précédé et il voulut s'éloigner (欲远集 *yu yuan ji*), mais n'avait pas d'endroit pour s'arrêter.

Vers 277 : Le poète voulait suivre (欲从 *yu cong*) l'oracle favorable transmis par la pythie Ling Fen.

Vers 318 : Le caractère concerne ici une plante, le cornouiller, désignant de façon métaphorique probablement un courtisan :

Le poivrier passe son temps à flatter et à se vanter,

Et le cornouiller, lui, veut remplir (欲充 *yu chong*) les sachets à parfums.

7.2.2.2.4 Observations

Le « *Li sao* », écrit probablement pendant l'exil de Qu Yuan, ne nous montre pas comment il a établi son *zhi*, forger sa détermination ; ce *zhi* qui vise à l'établissement d'un bon gouvernement pour son pays, le royaume de Chu. Le poème nous fait entrevoir, au moins en partie, le cœur tourmenté de l'auteur maintenant que son *zhi*, qui est bien établi, est complètement contrecarré.

Les deux caractères *zhi* utilisés, le sont pour dire que l'auteur doit refréner et même refouler sa résolution.

Cinq de six caractères *yu* 欲 utilisés le sont avec un sens neutre : vouloir s'arrêter un moment, vouloir y aller soi-même... ; celui du vers 154 comporte un sens dépréciatif, mais ce caractère dépréciatif vient en grande partie de la phrase elle-même : suivre ses désirs sans aucune retenue.

Le poème est particulièrement personnel ; on y compte presque 80 idéogrammes signifiant : je, moi, à moi,... : 51 余 *yu*, 26 吾 *wu* et 2 我 *wo* ; la traduction en chinois moderne par Guo Moruo comprend 189 我 *wo*.

Outre sa renommée en tant que poète, Qu Yuan est aussi considéré comme un modèle de patriotisme et de rectitude morale ; un point important pour la présente étude est le caractère très personnel de son grand poème.

7.2.2.3 Etude de la notion de *zhi* 志 dans l'œuvre poétique de Cao Cao.

7.2.2.3.1 Généralités

Cao Cao 曹操 (155-200), célèbre homme politique et homme de guerre de la période des Trois royaumes, était aussi un poète accompli.

Différents sites internet donnent son œuvre poétique transmise qui comprend 26 poèmes.

Le texte que nous utilisons est donné par le site «China the Beautiful», consulté le 1^{er} novembre 2009 et par celui de l'Université normale de l'Est de la Chine (Shanghai), consulté le 10 novembre 2009.

Ces poèmes sont dans le style des yuefu, poèmes et chants recensés, éventuellement réécrits et conservés par le Bureau de la Musique créé par l'empereur Wu des Han au second siècle avant J.C.

Dans l'ensemble, les poèmes de Cao Cao sont simples et concrets ; l'auteur y

décrit ce qu'il voit (la décadence de l'empire, les désastres de la guerre...), donne son avis, exprime son ambition, ses sentiments (tristesse en particulier)... ; à côté de ces poèmes réalistes dont certains sont habités d'un grand souffle héroïque, quelques autres abordent des voyages aux pays des immortels ; ces derniers n'ont cessé de susciter la perplexité des lecteurs.

Au paragraphe suivant, consacré au recensement des caractères *zhi* 志 dans l'œuvre poétique de Cao Cao et à l'étude de leur emploi, nous aurons l'occasion de voir quelques extraits de poèmes de type : « voyage chez les immortels ».

Nous étudierons ensuite de façon détaillée la notion de *zhi* 志 chez Cao Cao à travers plusieurs de ses poèmes de « type réaliste » qu'ils comportent le caractère *zhi* 志 ou pas.

Un titre donné de façon spécifique à un poème sera traduit ; en revanche lorsqu'un ancien titre est utilisé, pour désigner, la plupart du temps, plusieurs poèmes avec un numéro d'ordre pour chacun, la traduction peut ne pas être justifiée ; dans ce cas nous indiquerons simplement le titre et la transcription phonétique *pinyin*.

7.2.2.3.2 Les caractères *zhi* 志 dans les poèmes de Cao Cao.

Il y a 17 caractères *zhi* 志 dans les poèmes de Cao Cao.

Les caractères *zhi* 志 utilisés de façon répétitive.

Ils sont au nombre de treize et sont utilisés dans deux formules peu différentes :

a) 歌以言志

« *Ge yi yan zhi* »

Soit :

« Je chante pour dire mes ambitions, mes aspirations » ou

« Je chante pour dire ce que j'ai dans mon cœur »

b) 歌以咏志

« *Ge yi yong zhi* »

Soit :

« Je chante pour déclamer mes ambitions, mes aspirations » ou

« Je chante pour déclamer ce que j'ai dans mon cœur ».

La formule a) est utilisée 9 fois dans les 2 poèmes « *Qiu hu xing* » (秋胡行) 1 et 2 ; elle constitue toujours l'avant-dernier vers de chaque strophe ; à titre d'illustration nous donnons ci-dessous la traduction de la première strophe du poème « *Qiu hu xing* 2 » :

« Je voudrais escalader le Mont Tai Hua,
Me promener dans le lointain en compagnie des hommes divins.
Je voudrais escalader le Mont Tai Hua,
Me promener dans le lointain en compagnie des hommes divins.
Passer par le Mont Kun Lun,
Et arriver à l'île de Peng Lai.
Voltiger au loin jusqu'aux huit pôles,
Ensemble avec des hommes divins.
Penser à obtenir l'herbe médicinale merveilleuse,
Pour avoir dix mille ans comme limite vitale.
Je chante pour dire mes aspirations (歌以言志 *Ge yi yan zhi*),
Je voudrais escalader le Mont Tai Hua. »

Le caractère « voyage chez les immortels » de ce poème est manifeste avec la mention des hommes divins, de Peng Lai, île des immortels, d'une longévité de dix mille ans...

La formule b) est utilisée 4 fois dans 4 des 5 poèmes classés sous le même titre « *Bu chu xia men xing* » (步出夏门行) ; elle constitue à chaque fois le dernier vers du poème. Ces poèmes sont du type réaliste ; deux d'entre eux seront étudiés de façon plus détaillés au paragraphe suivant.

En dehors de ces 13 caractères *zhi* 志 utilisés dans des formules répétitives, il en reste quatre autres.

Les deux caractères *zhi* 志 du poème « *Jing lie* » 精列. Celui-ci est aussi du type « voyage chez les immortels ».

Zhi 志 y est utilisé avec *yi* 意 dans un vers qui est repris une fois.

Après avoir rappelé que tout a une fin et que les saints et les sages n'y échappent pas, le poème poursuit :

« Je voudrais conduire un char tiré par des dragons,

Ma pensée séjourne aux Monts Kun Lun.

Ma pensée séjourne aux Monts Kun Lun.

Je vois le terme comme une monstruosité,

Mes aspirations sont mises sur l'île de Peng Lai. (志意在蓬莱 *Zhi yi zai Peng Lai*)

Mes aspirations sont mises sur l'île de Peng Lai. (志意在蓬莱 *Zhi yi zai Peng Lai*) »

Le caractère *zhi* 志 du poème *Shan zai xing* 善哉行 No 2 : Ce poème complexe présente les sentiments d'un homme qui, dès le premier vers regrette qu'il ait eu un sort médiocre ; il dit ensuite que très tôt il a été confronté aux malheurs d'un orphelin, situation qui ne semble pas correspondre à celle de Cao Cao ; le texte parle de pauvreté, de dénuement, de soupirs, de larmes. Le caractère *zhi* 志 se trouve dans :

虽怀一介志,

是时其能与。

« *Sui huai yi jie zhi,*

Shi shi qi neng yu. »

Ces vers ne sont pas faciles à comprendre ; en donnant à *jie* 介 le sens de

« ferme » et en donnant à *yu* 与 la valeur d'une particule finale interrogative, exclamative ou dubitative, nous proposons la traduction suivante :

« Bien que je garde en mon coeur une ferme détermination,

En ces temps, cela suffira-t-il? »

Le dernier caractère *zhi* 志 dans l'œuvre de Cao Cao, particulièrement important, sera étudié au paragraphe suivant.

7.2.2.3.3 L'ambition de Cao Cao à travers six de ses poèmes.

Dans ce paragraphe, nous allons étudier six poèmes de Cao Cao qui nous laissent entrevoir une certaine démarche de l'homme politique, bien qu'il ne l'ait pas annoncée explicitement. Dans les poèmes notés A et B, l'auteur fit un constat désastreux de l'empire des Han de l'époque et des malheurs imposés à la population ; le poème C décrit ce qu'il considéra comme une situation à atteindre : empire en paix, souverain vertueux, ministres loyaux ... ; dans les poèmes D,E,F l'auteur exprima sa détermination, son ambition mais de façon imagée et très indirecte.

A) Le poème « *Xie lu xing* » 薤露行

Ce poème décrit l'état de désordre de l'empire des Han de l'Est dans ses dernières années :

« Sous la dynastie des Han, à la vingt-deuxième génération,
Les hommes de gouvernement sont vraiment mauvais.
Macaques coiffés d'un bonnet,
Ils discutent, incompetents, du tracé des frontières.
Hésitants, ils n'osent pas trancher,
Avec un territoire de chasse, des gens se comportent en souverains.
Le jour où ces égarements deviennent une habitude,
En premier, on en subit soi-même les conséquences.
Des officiers traîtres détiennent le pouvoir,
Tuent le souverain et détruisent la capitale ;
Ils renversent les fondements de l'Empire,
Et brûlent les Temples des Ancêtres de la dynastie. »

B) Le poème : « *Hao li xing* » 蒿里行

L'auteur évoqua dans ce poème la formation en 190 d'une coalition militaire pour combattre le tyran Dong Zhuo, premier ministre à l'époque :

« Dans le Guan Dong, des hommes droits et généreux,
Levèrent des troupes pour châtier les méchants. »

Mais des dissensions apparurent au sein de la coalition :

« Des armées rassemblées, de forces inégales,
Hésitèrent avant de se mettre en rang comme des oies.
La recherche d'avantages déclencha des disputes,
L'un après l'autre les coalisés se retirèrent et s'entre-tuèrent. »

Avec douleur Cao Cao constata alors les malheurs imposés à la population par les guerres entre la coalition et Dong Zhuo ou entre les coalisés eux-mêmes:

« Armures et cuirasses firent pulluler lentes et poux,
Les gens du peuple moururent par dizaines de milliers.
Les ossements blanchis s'exposaient dans les champs,
Sur dix mille *li*⁴⁴ on n'entendait plus le coq chanter.
Sur cent habitants, il en restait un,
Penser à cela vous brise le cœur. »

⁴⁴ Le mot *li* désigne une unité de mesure de longueur ; 1 *li*=578m environ.

C) Le poème « *Dui jiu* » 对酒 « Face au vin ».

Dans ce poème l'auteur décrit une société heureuse telle qu'il le concevait :

« Devant le vin, je chante le temps de paix,
 Temps où les fonctionnaires ne viennent pas appeler à la porte.
 Le souverain est vertueux et éclairé,
 Les ministres, les généraux, leurs assistants sont loyaux et honnêtes.
 Tous respectent les règles de convenance et cultivent l'esprit de concession,
 Le peuple n'a pas de raison pour aller en procès.
 Cultiver pendant trois ans fournit des réserves pour neuf ans,
 Les greniers sont pleins.

....

.....

Tous les nobles depuis les ducs jusqu'aux barons aiment leurs peuples,
 Ils écartent les mauvais, promeuvent les bons et se comportent comme des pères
 ou des frères aînés.
 Les infractions aux règles, aux lois sont sanctionnées selon leur gravité.
 Dans la rue, personne ne ramasse les objets perdus pour s'en approprier.
 Les prisons sont vides,
 Au solstice d'hiver, il n'y a pas de sentence à prononcer.
 Les habitants atteignent quatre-vingt, quatre-vingt dix ans,
 Tous profitent de leur longévité naturelle.
 La sollicitude (du souverain) s'étend jusqu'aux plantes et aux insectes. »

D) Le poème « *Duan ge xing* » 短歌行 N°1 « Chanson courte » N°1

Selon certaine tradition, ce poème a été fait par Cao Cao lors d'un banquet avant la bataille de la Falaise Rouge (année 208) ; l'auteur y exprima sa tristesse en pensant au caractère éphémère du destin humain, son appréciation de l'amitié entre compagnons de combat et à la fin affirma de façon indirecte son ambition de réunir les hommes en vue d'un objectif politique :

« Devant le vin, il faut chanter,
 La vie humaine, quelle est sa durée ?
 Celle d'une rosée du matin.
 Les jours passent, que de souffrances.

.....

J'ai ce soir des invités de marque,
 Que tambours, cithares et orgues à bouche résonnent.

.....

Nous avons franchi des digues et traversé des chemins,
 A quoi bon de s'enquérir mutuellement de notre santé ;
 Parlons des aléas que la vie nous a réservés et festoyons,
 Tout en chérissant au fond du cœur notre ancienne amitié.

.....

La montagne ne se satisfait pas de sa hauteur,
 L'eau ne se satisfait pas de sa profondeur.
 Le Duc de Zhou, (à l'annonce d'une visite), refusa de terminer sa bouchée,
 Et conquiert ainsi le cœur du monde entier ».

Ces quatre derniers vers parlent de l'ambition de l'auteur ; les deux premiers, par métaphore, soulignent la grandeur de cette ambition ; par les deux derniers, Cao Cao suggéra qu'il voulait suivre l'exemple du Duc de Zhou en traitant bien les hommes de talent pour les attirer à lui.

E) Le poème: « *Guan cang hai* » 观沧海 « En regardant la mer ».

C'est le poème N° 2 des 5 poèmes classés sous le même titre « *Bu chu Xia Men xing* » (步出夏门行).

Il comprend 14 vers de 4 caractères chacun. Dans ses huit premiers vers il relate l'arrivée de l'auteur à Jieshi, décrit une mer calme (au début), l'île rocheuse, la végétation, le vent d'automne et de grandes vagues qui se lèvent. Il se termine ainsi :

日月之行，
若出其中。
星汉灿烂，
若出其里。

幸甚至哉，
歌以咏志。

« *Ri yue zhi xing,*
Ruo chu qi zhong.
Xing han can lan.
Ruo chu qi li.

Xing shen zhi zai,
Ge yi yong zhi. »

Soit :

« Les trajectoires du soleil et de la lune,
Semblent sortir de là.
Et la magnifique Voie Lactée,
Semble aussi en sortir.

Comme j'ai de la chance !
Je chante pour déclamer mes aspirations (*zhi* 志). »

L'auteur évoque l'image grandiose de la mer (même la Voie Lactée semble en sortir) pour parler très indirectement de ses ambitions et aspirations.

F) Le poème : « *Gui sui shou* » 龟虽寿 « Bien que la tortue jouisse d'une longue vie ».

C'est le poème N° 5 des 5 poèmes classés sous le même titre « *Bu chu Xia Men xing* » (步出夏门行)

C'est aussi un court poème de 14 vers de 4 caractères chacun :

神龟虽寿，

犹有竟时。
 腾蛇乘雾，
 终为土灰。
 老骥伏枥，
 志在千里。
 烈士暮年，
 壮心不已。
 盈缩之期，
 不但在天。
 养怡之富，
 可得永年。
 幸甚至哉，
 歌以咏志。

*“Shen gui sui shou,
 You you jing shi.
 Teng she cheng wu,
 Zhong wei tu hui.
 Lao ji fu li,
 Zhi zai qian li
 Lie shi mu nian,
 Zhuang xin bu yi.
 Ying su zhi qi,
 Bu dan zai tian;
 Yang yi zhi fu,
 Ke de yong nian.
 Xing shen zhi zai
 Ge yi yong zhi. »*

Soit :

« Bien que la tortue divine jouisse d’une longue vie,
 Elle a quand même son dernier moment.
 Et les dragons qui s’élèvent et chevauchent les brumes,
 Finissent par être réduits en cendres et poussières.

Le vieux coursier couché près de sa mangeoire,
 Aspire (*zhi* 志) encore à des voyages de mille *li*.
 L’homme aux vertus ardentes, dans ses années tardives,
 Maintient toujours son cœur vaillant.

Période de progrès ou temps de recul,
 Cela ne dépend pas que du Ciel.
 Entretenir la grâce de la joie et de la concorde,
 Permet d’obtenir de longues années.

Comme j’ai de la chance !
 Je chante pour déclamer mes aspirations (*zhi* 志). »

Ce poème très connu, est apprécié pour son optimisme face au vieillissement; par son esprit, sa détermination, l’homme peut résister, dans une certaine mesure, au

temps ; l'auteur prête même au cheval, ami de l'homme, cette capacité de vouloir continuer à faire ce qu'il a fait dans sa jeunesse.

Le vers :

志在千里

« *Zhi zai qian li* »

« Ambitionne de franchir les dix mille *li*. »

est devenu une expression toute faite évoquant une grande ambition.

Les deux vers :

烈士暮年

壮心不已。

« *Lie shi mu nian,*

Zhuang xin bu yi. »

« L'homme aux vertus ardentes, dans ses années tardives,

Maintient toujours son cœur vaillant. »

sont devenus presque un proverbe.

7.2.2.3.4 Observations

A travers ses poèmes nous pouvons voir que Cao Cao était très préoccupé par le caractère éphémère de la vie humaine ; il trouvait une certaine consolation dans l'action, une action visant à rétablir l'unité de l'empire et à y faire régner la paix ; outre ces objectifs politiques élevés, des ambitions purement personnelles (pouvoir, situation sociale, fortune...) tant pour lui-même que pour ses successeurs ne sont pas à exclure ; dans la poursuite de cette ambition (son *zhi*), il a su aussi célébrer, mettre en exergue l'amitié qui l'unit à ses alliés ou ses collaborateurs, point qui lui a permis d'attirer à lui beaucoup de personnes compétentes.

Suivant une tradition chinoise bien connue, Cao Cao ne parlait de ses ambitions que de façon très allusive ; mais l'étude de ses poèmes concrets, réalistes, complète bien l'information fournie par l'histoire sur sa vie et ses activités ; elles nous montrent un homme politique qui, après un constat sur l'état plutôt déplorable de l'empire, a établi sa propre ambition et en a poursuivi la réalisation de façon cohérente.

7.2.2.3 L'étude de la notion de zhi 志 à travers des poèmes de Li Bai.

7.2.2.3.1 Généralités.

Li Bai 李白 ou Li Bo (701-762), un des plus grands poètes chinois, surnommé l'immortel de la poésie, vivait sous la dynastie des Tang. Il aimait les boissons alcoolisées, menait une vie sans souci et voyageait dans tout l'empire chinois. Esprit indépendant, il supportait mal les contraintes ; introduit à la Cour vers 742, très apprécié par l'empereur Xuan Zong en tant que poète, il n'y resta qu'environ deux ans. Pendant la période de rébellion dite de An Lu Shan, qui dura de 755 à 763, il fut compromis, brièvement, avec Li Lin, prince impérial qui a tenté de prendre le pouvoir dans le sud du Fleuve Bleu ; Li Lin défait et tué, Li Bai fut condamné à l'exil puis grâcié.

Pour cette étude nous avons consulté les sources suivantes :

- a) l'anthologie *Đường Thi (Poésies de la dynastie des Tang)* par Trần Trọng Kim; cet ouvrage fournit les textes en chinois classique et les traductions correspondantes en vietnamien ;
- b) *Poèmes de l'époque des Tang* (Tang shi 唐诗), recueil de 320 poèmes publié sur son site par l'Association Française des Professeurs de Chinois (AFPC), qui fournit les textes des poèmes en chinois ; ces derniers sont mis en regard avec des traductions en anglais par Witter Bynner ainsi que quelques traductions en français par le Marquis d'Hervey-Saint-Denys ;
- c) *Poésies de l'époque des Thang* du Marquis d'Hervey-Saint-Denys, ouvrage mis en ligne également par le site de l'AFPC sus-cité ; traductions en français sans texte chinois ;
- d) deux sites chinois : celui de « *China the Beautiful* » et celui de l'« Université Normale de l'Est de la Chine » qui fournissent l'œuvre complète (connue) de Li Bai en 22 volumes.⁴⁵

Une étude préliminaire effectuée sur les anthologies offertes par les trois premières sources citées ci-dessus nous a conduit à circoncrire notre travail de la façon suivante :

- a) étudier dans le détail le poème « 悲歌行 *Bei ge xing* » soit : « Le chant du chagrin » et les trois poèmes « 行路难 *Xing lu nan* » soit : « Dure est la route », afin de connaître ce que Li Bai pense de la vie humaine, sa sensibilité sur ce point;
- b) chercher dans l'œuvre complète de Li Bai les poèmes qui comprennent dans leur titre ou dans le corps de leur texte l'expression : 言志, *yan zhi* (exprimer ses aspirations) ; cette recherche effectuée grâce aux deux sites « internet » chinois sus-cités a conduit à trois poèmes ayant l'expression 言志, *yan zhi* ; celle-ci se trouve dans leur titre et uniquement dans leur titre.

Nous allons étudier les sept poèmes indiqués en a) et b) ci-dessus.

7.2.2.3.2 Le poème 悲歌行 «*Bei ge xing* » ou « Le chant du chagrin »

Il commence ainsi :

« Le chagrin vient,
Le chagrin vient.
Mon hôte qui avez du vin, ne le versez pas encore ;
Ecoutez moi chanter le chant du chagrin.
Ce chagrin qui vient, si je ne le chante pas, je ne rirai pas de nouveau,
Et personne au monde ne connaîtra les sentiments de mon cœur. »

Ce cri « Le chagrin vient, Le chagrin vient. » le poète le répétera encore quatre fois dans son poème; après le second cri, il décrit le destin humain en quelques vers que le Marquis d'Hervey-Saint-Denys a rendu de façon remarquable:

« Bien que le ciel ne périsse point,
Bien que la terre soit de longue durée,
Combien pourra durer pour nous la possession de l'or et du jade?

⁴⁵ Dates de consultation des trois sites : 27 décembre 2009 et jours suivants

Cent ans au plus. Voilà le terme de la plus longue espérance.
 Vivre et mourir une fois, voilà ce dont tout homme est assuré.
 Ecoutez là-bas, sous les rayons de la lune, écoutez le singe accroupi qui pleure,
 tout seul, sur les tombeaux. »

La seconde partie du poème est essentiellement consacrée au rappel, sans les détails, de quelques cas de ministres, d'officiers auxquels leurs souverains ont réservé un sort cruel : Qu Yuan exilé par le roi de Chu, Li Si premier ministre des Qin, torturé puis tranché en deux en public sous le règne du second empereur de la dynastie, un général Li des Han, très probablement Li Lin qui avec 5000 hommes s'est battu contre presque 100 000 Xiongnu ; fait prisonnier et soupçonné de défection, il a eu sa famille massacrée sur l'ordre de l'empereur Wu. Le poème cite enfin le cas de Fan Li de l'époque Printemps-Automne qui, après avoir aidé le roi Gou Jian du royaume des Yue à renforcer son pays puis à prendre sa revanche sur le royaume des Wu, s'est retiré des affaires de l'Etat et est allé vivre aux Cinq Lacs :

« Pourquoi est-il arrivé que Maître Fan aimait les Cinq Lacs ?
 L'œuvre accomplie, une renommée satisfaisante, alors il faut, de sa propre initiative, se retirer. »

Le poète exprime ici la profonde tristesse qu'il ressent en pensant au caractère éphémère de la vie humaine ; pour plusieurs grands serviteurs de dynasties impériales, cette vie est encore raccourcie de façon brutale par des empereurs ingrats et cruels, d'où le conseil : partir une fois l'œuvre accomplie, mis en exergue à la fin du poème et qui dénote une influence taoïste certaine.

Notons que ce poème est particulièrement célèbre, même en Europe ; en effet, vers 1907-1908 le compositeur autrichien Gustav Mahler (1860-1911) a mis en musique, dans sa symphonie *Das Lied von der Erde* (*Le Chant de la Terre*) plusieurs poèmes chinois dont il a pris connaissance grâce à des traductions et adaptations de Hans Bethge publiées dans un recueil sous le titre *Die chinesische Flöte* (*La flûte chinoise*). Sur les six mouvements que compte la symphonie, quatre correspondent à des poèmes de Li Bai ; le poème que nous venons de voir correspond au premier mouvement intitulé : « *Das Trinklied vom Jammer der Erde* » (« De la misère de la Terre. Une chanson à boire. ») ; le poème « Un jour de printemps, au sortir de l'ivresse, j'exprime mes aspirations » étudié ci-dessous, correspond au cinquième mouvement intitulé : « *Der Trunkene im Frühling* » (« L'homme ivre au printemps »)⁴⁶.

7.2.2.3.3 Les trois poèmes « 行路难 *Xing lu nan* » ou « Dure est la route »

Pour ces trois poèmes nous proposons les traductions suivantes :

« Dure est la route. Poème 1 » :

« Du vin pur, servi dans une coupe en or, coûte les dix mille pièces,
 La valeur des mets recherchés, présentés dans un plat en jade, atteint le même sommet.
 Posant mon verre, jetant mes baguettes, je ne peux guère avaler,

⁴⁶ Voir par exemple l'article de la BBC h2g2 « Gustav Mahler : *Das Lied von der Erde* » à la page : <http://www.bbc.co.uk/dna/h2g2/A26353686> consultée le 26 mai 2010 .

Dégainant mon épée, je regarde dans les quatre directions, le cœur troublé.
 Je voudrais traverser le Fleuve Jaune mais la glace bloque la rivière,
 Prêt à grimper la montagne Taihang, je trouve le ciel voilé par la neige.
 Dans un moment de loisir, je pêchais au dessus d'un vert torrent,
 Soudain je me retrouvai en train de naviguer sur un bateau rêvant
 d'atteindre le soleil.
 Dure est la route,
 Dure est la route.
 Il y a beaucoup de bifurcations,
 Laquelle faut-il suivre ?
 Un jour viendra où, grâce aux vents constants et durables je fendrai les
 vagues,
 Suspendant droit mes voiles, je traverserai la mer profonde.»

« Dure est la route. Poème 2 » :

« La grande voie est comme le ciel bleu,
 Mais je suis seul à ne point pouvoir sortir.
 J'ai honte de suivre ces jeunes de Chang An,
 A faire des paris sur des combats de coqs et de chiens, avec comme
 enjeux des poires et des châtaignes.
 Je joue avec mon épée, chante pour exécuter une musique de l'amertume,
 Mais traîner les pans de mon habit devant les portes royales ne répond
 pas à mes aspirations.
 A Huai Yin, les gens, au marché ou autour des puits, riaient de Han Xin,
 A la cour des Han les ducs, les ministres étaient jaloux de Jia Sheng.
 Seigneur, ne voyez vous pas ?
 Jadis le roi Zhao de Yan par son estime pour Guo Wei,
 L'a reçu en balayant la Terrasse d'Or et en s'inclinant devant lui.
 Emus par tant de sollicitude, Ju Xin et Yue Yi vinrent alors,
 Et le servirent de tout cœur avec tous leurs talents.
 Du roi Zhao, il ne reste que des os blancs enroulés dans des herbes
 grimpanes,
 Qui peut encore balayer la Terrasse d'Or.
 Dure est la route,
 Partons d'ici et rentrons. »

Note : Le roi Zhao a fait construire spécialement la Terrasse d'Or pour y recevoir
 les personnes compétentes qui venaient le voir.

« Dure est la route. Poème 3 » :

« Ne lavez pas vos oreilles avec l'eau de la rivière Ying,
 Ne mangez pas les fougères au pied du mont Shou Yang.
 Dans un monde en désordre, cachez tout éclat, fuyez toute renommée,
 A quoi cela sert de se dresser seul pour se comparer aux nuages et à la
 lune.
 Depuis l'antiquité, les sages et les hommes accomplis,
 Qui, une fois leur œuvre accomplie, ne se sont pas retirés ont tous été
 massacrés.»

... (Rappel de plusieurs exemples)...

« Seigneur, ne voyez vous pas ?

Zhang Han de Wu Zhong, un haut dignitaire digne de ce nom,
Voyant le vent d'automne se lever, a eu la nostalgie des produits du
Jiang Dong.

Aussi, tant que vous êtes vivant, profitez de votre verre de vin,
Que vous importe votre renommée, mille ans après votre fin. »

Le premier vers fait allusion à Xu You, qui après qu'on lui a proposé de devenir empereur, est allé se laver les oreilles ; le second rappelle l'histoire des deux frères Po Yi, Shu Qi qui se sont laissés mourir de faim au pied du mont Shou Yang par fidélité envers l'empereur Zhou, un tyran qu'ils désapprouvaient par ailleurs. Li Bai ne considérait pas ces personnages comme des exemples à suivre, probablement, parce que pour lui, ces actions plutôt « spectaculaires », n'étaient pas vraiment authentiques. Dans les derniers vers Li Bai fit grand cas de Zhang Han ; selon le *Shishuo xinyu* (*Nouveau recueil d'histoires de l'époque*) attribué à Liu Yiqing, voyant le vent d'automne se lever Zhang Han a pensé à des plats du Wu Zhong confectionnés avec du riz sauvage et de la chair de perche ; il quitta alors son poste et rentra dans son pays natal, probablement à un moment critique puisque le texte indique que le prince qui l'employait a été battu. Witter Bynner a intégré dans sa traduction même le détail concernant le plat de perche, ce qui a donné :

*"Have you not heard of Zhang Han who resigned, care free,
To go home to eat his perch with high glee?"*

Soit:

« N'avez vous point entendu parler de Zhang Han qui, après avoir démissionné,
Rentra chez lui, sans souci, manger son plat de perche avec une joie non
dissimulée. »

Notes sur les trois poèmes « Dure est la route »

Dans le premier poème nous voyons le poète très ému, jusqu'au point qu'il ne pouvait pas continuer à manger; il voulait faire quelque chose de grand mais s'aperçut vite qu'il y avait des difficultés ; il ne sut plus quoi faire mais rêva de circonstances favorables qui lui permettraient de réaliser son ambition exprimée ici par des métaphores.

Le second poème commence par nous montrer un Li Bai qui se sentait à l'étroit, inutile dans la société de Chang An ; la dernière partie du poème met en exergue l'exemple donné par le roi Zhao de Yan qui savait bien traiter les hommes de talent qui à leur tour le servaient bien ; le dernier vers exprime la décision du poète de quitter ; cette décision était peut-être en relation avec son départ de la cour impériale.

Dans la première partie du troisième poème, Li Bai a repris le thème de loyaux ministres exilés, massacrés par leurs souverains et le conseil : se retirer une fois l'œuvre accomplie ; mais dans la dernière partie, en louant l'exemple de Zhang Han, il est allé beaucoup plus loin ; il ne s'agit plus de se retirer une fois l'œuvre accomplie ; il s'agit bien de quitter son prince pour poursuivre son bonheur personnel ; s'il arrive quelque chose de grave au prince, ce sera l'affaire de ce dernier !

7.2.2.3.4. Etude des trois poèmes comportant l'expression 言志 *yan zhi* (exprimer ses aspirations)

Rappelons que la recherche qui a été effectuée vise à trouver dans l'œuvre de Li Bai les poèmes qui comprennent dans leur titre ou dans le corps de leur texte l'expression : 言志, *yan zhi* (exprimer ses aspirations) ; elle a conduit à trois poèmes contenant tous cette expression mais uniquement dans leur titre. Ils sont étudiés ci-dessous.

Le poème 冬夜醉宿龙门觉起言志 «*Dong ye zui su Long Men jue qi yan zhi*» soit « Une nuit d'hiver, ivre, je loge à la Porte des Dragons ; me réveillant j'exprime mes aspirations ».

Pour ce poème, nous proposons la traduction suivante :

« L'ivresse arrive, je dépose mon épée,
 Pour me reposer du voyage, je dors dans la haute salle.
 Au milieu de la nuit, soudain je me réveille en sursaut,
 Devant la lampe allumée je me tiens debout.
 J'ouvre la porte donnant sur la galerie à fenêtres et regarde au loin,
 La neige est étincelante et la rivière complètement gelée.
 Tristement je chante la misère et la froidure,
 Retenant ma colère, je garde pour moi ma déception.
 Je pense à Chuan Yue le constructeur,
 Et aux spadassins du temps de Li Si.
 Si on redresse rapidement la situation de l'Etat,
 Comment les longues difficultés et souffrances peuvent-elles se renouveler ?
 Et moi qui m'efforce tant bien que mal de faire quelque chose,
 Je pousse mes soupirs au pied de la Porte des Dragons.
 Pour la richesse et les hautes dignités la période favorable n'est pas arrivée,
 J'ai un grand chagrin, à qui puis-je me confier ?
 Mes larmes ne s'arrêtent pas et mouillent ma veste,
 Je déclame à haute voix le chant de Liang Fu.
 Si vous en êtes dignes, la réussite vient d'elle-même,
 Pour cela quelle nécessité de chercher des amis qui vous comprennent ? »

Notes :

Selon la tradition, Chuan Yue était un grand ministre du roi Wu Ding de la dynastie des Shang.

Le chant de Liang Fu concerne le suicide de trois valeureux combattants du royaume de Qi (époque Printemps-Automne) par suite de l'étroitesse d'esprit du premier ministre.

Le poème 宣州长史弟昭赠余琴溪中双舞鹤诗以言志 « *Xuan zhou zhang shi di zhao zeng yu qin xi zhong shuang wu he shi yi yan zhi* »

Soit : « Le frère puîné du Zhang Shi de Xuan zhou m'offre 'Des grues dansant en couple au milieu du Torrent du Luth', poème pour exprimer ses aspirations ».

Ce long titre semble indiquer que le cadeau offert au poète est une représentation de grues ; si c'est une peinture alors le mot 'poème' du titre désignerait le poème de Li Bai ; si le frère du Zhang Shi a décrit des grues dans un poème, puis a dédié ce poème à Li Bai, alors le présent poème serait une réponse de Li Bai et il ne serait pas aisé de dire auquel des deux poèmes se rapporte le mot 'poème' du titre. La traduction proposée de ce titre tient compte de cette possible indétermination.

Nous proposons la traduction suivante pour ce poème dans lequel Li bai s'adressait au Zhang Shi:

« Votre frère puîné, assistant à la cité de Xuan,
M'a offert les 'Grues du Ruisseau du Luth'.
Il est indiqué : la neige du bord du ciel,
Soudain tombe devant la fenêtre du côté nord.
Du jade blanc sert de vêtement de plumes,
Et pour l'or, on ne peut affirmer qu'il y en a une grande quantité.
S'opposant au vent, battent les six ailes,
Dansant face à face, elles arrivent au pavillon de montagne.
Elles se soucient de moi comme s'il y avait un sentiment entre nous,
Et comme pour se soutenir elles chantent longuement.
Combien il est justifié d'atteler ces êtres,
Pour partir avec vous en voyage à travers l'immensité. »

Le poème 春日醉起言志 « *Chun ri zui qi yan zhi* » soit « Un jour de printemps, au sortir de l'ivresse, j'exprime mes aspirations ».

Pour ce poème, très célèbre, nous proposons la traduction suivante:

« La vie en ce monde est comme un grand rêve,
A quoi bon se fatiguer ?
C'est pourquoi je m'ennivre tout le jour.
Quand je ne tiens plus debout, je m'endors près des colonnes.
Au réveil, je regarde vers l'espace devant de la cour ;
Au milieu des fleurs, un oiseau chante.
Je demande : en quelle saison sommes-nous ?
Le loriot en ballade parle du vent printannier.
Emu, je voudrais soupirer.
Avec le vin devant moi, je me verse encore à boire.
Je chante à haute voix en attendant la lune,
A la fin du chant, je ne me rappelle plus quels étaient mes sentiments. »

Notes sur les trois poèmes comportant l'expression 言志 *yan zhi* (exprimer ses aspirations).

Dans le premier poème, se réveillant au milieu d'une nuit d'hiver, Li Bai très ému, très triste, pense qu'il faut faire quelque chose pour l'Etat mais ne peut que soupirer.

Dans le second il rêve de partir en voyage avec un ami, à travers l'immensité, sur le dos de grues fabuleuses.

Dans le troisième poème relatif à sa sortie de l'ivresse un jour de printemps, ses aspirations sont bien définies : il veut vivre sa vie.

7.2.2.3.5 Observations.

Très sensible, doué d'une grande imagination, Li Bai réagissait avec sincérité à ce qu'il voyait dans la vie courante ou à travers l'histoire ; il paraissait notamment très affecté par le caractère éphémère de la vie humaine et par les traitements cruels que certains souverains avaient réservés à leurs fidèles collaborateurs.

Sur le plan politique, il aurait voulu faire quelque chose mais il reculait devant les difficultés.

Finalement son aspiration était de vivre sa vie : voyager, boire, faire de la poésie; il l'avait mise en pratique et y était bien parvenu, ceci à notre grand bonheur.

7.2.2.4 L'étude de la notion de *zhi* 志 à travers des poèmes de Lu You.

7.2.2.4.1 Généralités.

Lu You 陆游 (1125-1210) a vécu pendant la première moitié de la dynastie des Song du sud (1127-1276). Il a réussi aux examens impériaux mais n'a pas eu vraiment une carrière par suite d'une divergence de point de vue sur un sujet important. Alors que la cour des Song préférait payer aux envahisseurs Jürchen un tribut annuel afin d'avoir la paix, il préconisait de leur résister et de lutter pour reconquérir le nord de la Chine occupé par ces derniers qui y ont fondé la dynastie des Jin. Cette position, son franc-parler, ses critiques contre des membres de la cour lui valurent des postes insignifiants dans des endroits éloignés de la capitale. Sur le plan personnel, sa mère l'a obligé de se séparer de sa première femme, qui était aussi l'amour de sa vie. Il est connu comme un poète patriote mais a aussi écrit des poèmes sur la vie à la campagne.

Pour cette étude nous avons consulté les sources suivantes :

-l'ouvrage *Lu You, mandarin, poète et résistant de la Chine des Song* par Patrick Doan ; il donne, pour 144 poèmes le texte en caractères chinois (simplifiés et non simplifiés) la transcription en *pinyin* avec les signes diacritiques indiquant les tons, une traduction en français et pour beaucoup de poèmes leur date ;

-les sites « *Zhongguo guoxue wang* » (« Réseau des sciences et arts de Chine ») et celui de l'« Université Normale de l'Est de la Chine » qui fournissent l'œuvre complète (connue) de Lu You. (Date de consultation des deux sites : 24 janvier 2010 et jours suivants).

Une recherche a été effectuée dans l'œuvre complète (en cinq volumes) donnée sur les deux sites ci-dessus pour trouver les poèmes comportant l'expression *yan zhi* 言志 (exprimer ses aspirations) dans leur titre ou dans le corps de leur texte ; le résultat négatif montre que Lu You n'utilisait pas cette expression et utilisait en fait *shu zhi* 书志 (décrire sa détermination, ses aspirations). Sept poèmes de Lu You comportent cette dernière expression et uniquement dans leur titre ; l'un d'entre eux se trouve dans l'anthologie de Patrick Doan. Nous allons d'abord

procéder à l'étude de ces sept poèmes, puis nous en complèterons les résultats par une analyse complémentaire basée sur l'anthologie de Patrick Doan.

7.2.2.4.2 Etude des huit poèmes comportant l'expression *shu zhi* 书志 « Décrire sa détermination, ses aspirations » dans leur titre.

Ce sont de courts poèmes ; cinq ne comportent que huit vers pentasyllabiques ; deux en comportent vingt, également pentasyllabiques. L'un d'entre eux se trouve dans le volume I, les autres sont dans le volume III. Deux de ces textes ont un titre qui permet de les distinguer, les autres partagent le même titre général : « *Shu zhi* » 书志 « Décrire sa détermination, ses aspirations », pour les distinguer nous allons compléter ce titre général par les deux premiers caractères du poème.

Le poème 北斋书志示儿辈 « *Bei zhai shu zhi shi er bei* », soit : « Etant dans la salle du côté nord, je décris mes aspirations pour l'information de la génération de mes enfants ».

Nous en proposons la traduction suivante :

« Par une belle journée venteuse du début de l'été,
Je m'assieds, affaibli, dans la salle du côté nord.
Mon lot de cent ans se passe en compagnie de la misère,
Les affaires, il est interdit de chercher à les arranger.
Les coutumes des villages permettent d'honorer les vieillards,
La faveur du souverain promet une distinction accordée lors de vos funérailles.
Malgré cela, la faim et le froid sont difficiles à éviter,
Comment tout ceci peut-il suffire pour attacher les élans de mon cœur ? »

Le poème 书志 : 著书... « *Shu zhi : Zhu shu...* », soit : « Décrire mes aspirations : Ecrire des documents... »

C'est un des deux poèmes comportant vingt vers ; il partage le titre général « *Shu zhi* » avec quatre autres, pour le distinguer nous avons complété ce titre par les deux premiers caractères « *Zhu shu...* » soit : « Ecrire des documents... ».

Il présente essentiellement des réflexions de Lu You sur l'attitude que doivent avoir les lettrés confucéens devant les difficultés matérielles. Les deux vers suivant sont significatifs :

« Vendre de la littérature pour obtenir des postes de grands mandarins, de généraux,
Se peut-il que cela soit la fonction des lettrés confucéens ? »

Et la deuxième partie du poème se présente ainsi :

« Jusqu'où faut-il aspirer au confort matériel ?
Laisser fléchir sa fermeté d'âme, c'est ne pas se respecter.
De façon inattendue, je n'eus plus de quoi nous faire un repas,
C'est un peu comme le soleil couchant arrivant au milieu de la journée.
Un petit enfant avec de courts vêtements,
Laissant voir ses jambes rouges,
Serrait sur son cœur une œuvre classique en déclamant ;

Sa voix résonnait comme si elle venait d'instruments d'or ou de pierre.
Cachant son rouleau, il dit au vieux que je suis :
'A Chen et Cai le Saint a eu aussi des ennuis'. »

Le dernier vers fait référence à Confucius et ses disciples qui, bloqués à la frontière entre Chen et Cai, se trouvaient à court de vivres.

Le poème 书志：往年 « *Shu zhi：Wang nian ...* », soit : « Décrire ma détermination : Cette année-là... »

C'est le second poème comportant vingt vers de cinq caractères chacun.
Selon les indications fournies par l'ouvrage de Patrick Doan, ce poème serait composé par Lu You à l'âge de 72 ans, après sa retraite. Dans la première partie du poème, l'auteur revint sur sa décision de quitter la capitale et parla de la misère que, lui et sa famille ont dû supporter après ce départ et le retour à la terre ; il indiqua qu'il a dû glaner dans des champs après la moisson et suggéra par une allusion à une anecdote, qu'il préférerait se nourrir de neige plutôt que de céder.
Les douze derniers vers décrivent une aspiration qui ne laisse pas indifférent :

« Mon corps sera enterré au pied d'un pin pour mille ans,
Un vent des ténèbres détruira le caveau vide.
Seuls mon foie et mon cœur auront résisté à la décomposition,
Condensés ils deviendront du fer et de l'or.
On en fera une épée avec de grands pouvoirs,
Et qui sera consacrée avec du sang de flatteurs courtisans.
Au fourreau, elle sera conservée au magasin des armes,
Sortie, elle équipera le combattant conduisant l'avant-garde.
Longue de trois pieds, elle dépassera étoiles et astres en éclat,
A dix mille *li* elle pacifiera tous les monstres de malheur.
Seigneur, regardez cette épée, une vraie merveille,
Elle suffira , oh combien, pour détruire ces vils pillards. »

Le poème 书志：蓬矢 ... « *Shu zhi：Peng shi...* », soit: « Décrire ma détermination : Flèche en tige de vergerette... »

Comme les trois autres poèmes restant à étudier, celui-ci est un court poème de huit vers. En introduction, l'auteur rappelle la tradition chinoise destinée à être mise en œuvre lors de la naissance d'un garçon ; elle consiste à utiliser un arc en bois de mûrier pour tirer, dans les quatre directions, des flèches en tige de vergerette, ceci afin d'affirmer l'ambition future, plutôt guerrière, du bébé. Il se demande comment on pourrait, à l'approche de la vieillesse, se contenter de se coucher dans son village et exprime ses aspirations de voyager à cheval dans la région de Hu (très probablement dans la province actuelle de Shanxi) et de remonter en bateau les rivières de Xiao et de Xiang (dans la province actuelle de Hunan). Le poème se termine par les deux vers:

« Attristé du fait que ces aspirations sont sur des voies difficiles à ouvrir,
Je reprends encore mon chant fou pour briser la longueur de la nuit. »

Le poème 书志 : 平生 «*Shu zhi : Ping sheng...*», soit : « Décrire ma détermination : Dans la vie... »

Nous en proposons la traduction suivante :

« Dans la vie je n'aime pas former des bandes d'immenses oiseaux de légende,
D'ordinaire, je suis ami avec des cigales pour chanter la fin de la nuit.
Un bol de bouillie de riz noire permet de passer les jours,
Dans une maison aux chevrons abîmés le corps peut être à l'aise.
Affaibli, soupirant sur la vieillesse qui s'approche,
M'inquiétant des malheurs possibles, je n'admets pas qu'un cœur loyal puisse être contaminé.
Dans cinq cents ans mes paroles resteront,
Et les gens riront de vos coussins de jonc sur lesquels vous vous assoyez
sans rien faire. »

Manifestement, Lu You préfère lutter avec ses écrits plutôt que de rester assis sur un coussin à méditer.

Le poème 书志 : 饮水 ... «*Shu zhi : Yin shui...*», soit : « Décrire ses aspirations : Boire de l'eau... »

Le poète parle encore de sa misère, mais préfère rester indépendant et il en est heureux comme le montrent les quatre derniers vers du poème :

« Travailler dur sur mon terrain d'un *mu*⁴⁷ du côté sud vaut mieux que d'aller mendier ma nourriture,
Un lettré décrépi, proche de la mort, a honte de dépendre d'un bonze.
L'humble cabane capte régulièrement la lumière du soleil couchant,
Toc, toc ! quelqu'un frappe ; bien que j'entende, je réponds paresseusement. »

Le poème 书志 示子聿 «*Shu zhi shi zi yu*», soit : « Décrire mes aspirations pour l'information des enfants »

Lu You semble faire dans ce poème le bilan de sa carrière officielle mouvementée, comprenant plus de bas que de hauts :

« ...

Rentrant chez moi, je n'ai pas perdu le métier de boucher de mouton;
Pour la restauration du pays, je n'ai pas d'exploit militaire à mon compte.
Dans mon travail de rédaction, d'inscription j'ai suivi le modèle des *Mémoires historiques* ;
Ma porte fermée, je lis avec hésitation le « Li Sao » et l'œuvre de Zhuang.
Le petit enfant accepte d'accompagner le vieillard dans sa vie cachée,
Celle-ci, par peur qu'il est difficile de se dérober à sa réputation. »

L'auteur semble peu content de son bilan et inquiet pour sa réputation ; sur ce dernier point il n'a pas prévu que sa détermination, son patriotisme exprimés notamment dans ses poèmes, seront particulièrement appréciés par la postérité.

⁴⁷ 1 *mu* ancien= un peu plus de 6 ares

Note :

L'étude de ces sept poèmes nous montre déjà un certain nombre de traits importants du caractère et des positions de Lu You ; nous allons compléter ces résultats par d'autres études en nous appuyant sur l'anthologie proposée par Patrick Doan.

7.2.2.3.3 Etudes complémentaires à partir de l'anthologie de Patrick Doan.

L'anthologie de Patrick Doan rassemble 144 poèmes de Lu You ; beaucoup sont datés et l'ensemble paraît être classé dans un ordre chronologique. Une quarantaine de ces poèmes abordent des problèmes politiques et administratifs chers au poète : la nécessité de résister aux envahisseurs, les souffrances du peuple, les méfaits des mauvais fonctionnaires... Ces préoccupations apparaissent clairement à travers ses poèmes et l'auteur les garde tout au long de sa vie.

Pour compléter les résultats de l'étude de sept poèmes présentée ci-dessus, nous allons en étudier trois autres : le premier de l'anthologie écrit à l'âge de 31 ans, le dernier écrit à 84 ans soit un an avant la mort du poète et le troisième situé entre les deux autres écrit à l'âge de 57 ans .

Le poème 夜读兵书 « *Ye du bing shu* », soit « Une nuit, lisant des traités militaires » (Titre traduit par P. Doan).

Ce poème de 12 vers à 5 caractères, écrit vers l'âge de 31 ans, commence ainsi :

« Par une nuit froide, sous la lumière d'une lampe solitaire,
Au fin fond de la montagne, je lis des traités militaires.
Dans la vie, j'aspire à être à dix mille *li*,
Serrant mon hallebarde et marchant en tête de l'armée de mon roi. »

Il se termine par les vers :

« Depuis les étangs et les marais, le peuple crie famine comme des oies sauvages,
Pendant des années et des mois, il met ses espérances dans de pauvres lettrés.
Je me regarde dans le miroir et je soupire :
Comment faire pour garder longtemps mes capacités ? »

Le poème 夜泊水村 « *Ye po shui cun* », soit : « Nuit sur le village lacustre » (Titre traduit par P. Doan).

C'est un poème de huit vers de sept caractères, nous en proposons la traduction suivante :

« Les flèches portées autour de ma taille sont, depuis longtemps, en mauvais état,
Je soupire longuement, regrettant de ne pouvoir graver une inscription au Yanran.
Ce n'est pas sans hésitation que ce vieux se résigne à ne plus voir le grand désert,
Vous tous , pourquoi venez-vous pleurer à Xinting ?
De tout mon corps, pour venger le pays, je peux endurer dix mille fois la mort,
Mais les tempes disent à l'homme que sa jeunesse est partie sans retour.
Je me souviens, cette nuit, étendu dans le bateau à l'escale,
D'avoir entendu des oies sauvages se poser sur la grève glaciale. »

Pour les noms propres Patrick Doan a fourni les indications suivantes :

Yanran : mont Hang'ai, dans l'actuelle république de Mongolie ; en 89, l'empereur He des Han y fit graver l'annonce de sa victoire sur les Xiongnu ;

Xinting : dans les environs de l'actuelle Nanjing.

Le poème 示儿 « *Shi er* », soit : « A mes enfants ».

Ce court poème de quatre vers de sept caractères, très fort, est composé par Lu You à l'âge de 84 ans soit un an avant sa mort ; nous en proposons la traduction suivante:

« Avec la mort, je sais que toutes choses ne sont que viduité,
Cependant je me déssole de ne point voir les Neuf provinces réunies.
Le jour où les armées impériales pacifieront la plaine centrale,
N'oubliez pas d'en informer votre père lors du sacrifice familial. »

7.2.2.3.4 Observations.

L'étude des poèmes de Lu You nous montre un lettré droit, indépendant, fidèle à l'idée qu'il se fait du bien pour son pays et pour la dynastie régnante ; pour défendre ses idées il peut s'opposer à la cour ; il en accepte les conséquences, notamment celle de vivre dans la misère ; il pense à sa réputation dans les cinq cents ou mille ans après sa mort ; cette réputation c'est aussi une façon de contribuer à façonner le patriotisme des générations futures. Un trait marquant de son caractère est qu'il a maintenu ferme sa détermination, son *zhi* 志 tout au long de sa vie.

7.2.2.5 Etude de la notion de *zhi* 志 à travers des poèmes de Wen Tianxiang .

7.2.2.5.1 Généralités.

Wen Tianxiang 文天祥 (1236-1283), Duc de Xinguo 信国公 (*Xin Guo Gong*), fut le premier ministre de la dynastie des Song du Sud dans ses derniers jours; reçu premier au concours impérial à l'âge de vingt ans, il a servi en tant qu'administrateur et général. En 1276 les forces mongoles parvinrent à prendre la capitale des Song du Sud : Hangzhou et à capturer l'empereur Gongdi et les impératrices douairières. Wen Tianxiang et quelques autres continuèrent à résister malgré la faiblesse des moyens dont ils disposaient. Wen fut capturé en 1278 et amené à Beijing, capitale des Mongols de la dynastie des Yuan. Kubilay khan, petit-fils de Gengis khan et empereur Shizu des Yuan tenta d'obtenir son ralliement en lui offrant un poste mais il refusa et fut exécuté en 1283 à l'âge de 47 ans. Pendant sa longue captivité, il a confié ses pensées, ses sentiments à des poèmes qui les ont transmis à la postérité.

Pour notre travail nous avons consulté :

-le site « China the beautiful » qui fournit le texte chinois pour quatre poèmes dont le « *Zheng qi ge* » 正气歌 soit : « Chant du Souffle juste », le « *Guo Lingdingyang* » 过零丁洋 soit : « En traversant Lingdingyang » (avec une traduction en anglais pour celui-ci) et le « *Yangzi jiang* » 扬子江 soit « Le fleuve Yangzi » (site consulté le 30 mars 2005 et le 1^{er} novembre 2009);

-l'ouvrage *Xin bian Song shi san bai shou* 新编宋诗三百首扬子江 (*Trois cents poèmes de l'époque Song, nouvelle composition.*) de Wu Zaiqing qui fournit les textes en chinois classique, des annotations et des traductions en chinois moderne pour sept poèmes de Wen Tianxiang dont les trois cités ci-dessus ;

-l'ouvrage *Dại cương văn học sử Trung Quốc* (*Précis d'histoire de la littérature chinoise*) de Nguyễn Hiến Lê qui donne une traduction incomplète en vietnamien du « Chant du Souffle juste » avec le texte chinois correspondant ainsi que des annotations.

Toutes ces sources offrent une biographie de Wen Tianxiang.

L'examen préliminaire de ces sources nous montre que l'étude du long poème « *Zheng qi ge* » ou « Chant du Souffle juste » s'impose. Si Wen Tianxiang est un des grands héros de la Chine avec avec plusieurs monuments ou parcs consacrés à sa mémoire, le « Chant du Souffle juste » est le chant héroïque de la Chine ; son influence dépasse même les frontières du pays. Par ailleurs, son contenu est susceptible d'apporter un éclairage particulier, intéressant pour l'étude de la notion de *zhi* 志. Nous la compléterons par celle de deux courts poèmes : le célèbre « *Guo Lingdingyang* » écrit en captivité et le « *Yangzi jiang* » composé avant sa capture par l'ennemi.

7.2.2.5.2 Etude de deux courts poèmes.

Le poème « *Yangzi jiang* » 扬子江 ou « Le fleuve Yangzi ».

Nous proposons la traduction suivante pour ce poème de quatre vers heptasyllabiques écrit pendant la période où Wen Tianxiang était encore en lutte contre les Mongols :

« Le fleuve Yangzi.

Pendant plusieurs jours, selon le vent, j'ai voyagé en Mer du Nord,

Au retour j'ai suivi le cours du grand fleuve Yangzi.

Le cœur du sujet que je suis est comme une aiguille aimantée,

Il ne connaît pas de repos s'il ne s'oriente dans la direction du sud. »

L'auteur y exprime sa loyauté envers la dynastie des Song du sud désignée ici par l'expression : direction du sud.

Le poème « *Guo Lingdingyang* » ‘ 过零丁洋 ou « En traversant Lingdingyang »

C'est un poème de huit vers heptasyllabiques écrit sur un bateau, alors que Wen Tianxiang était prisonnier des Mongols.

Il y évoque les épreuves subies par le pays comme par lui-même, il soupire avant d'affirmer sa détermination dans les deux derniers vers, particulièrement forts et très admirés:

« Des humains, depuis l'antiquité, qui a échappé à la mort ?

Autant laisser un cœur loyal qui illuminera les annales de l'histoire. »

7.2.2.5.3 Le poème « *Zheng qi ge* » 正气歌 ou « Chant du Souffle juste ».

Le « Chant du Souffle juste » est un long poème de soixante vers pentasyllabiques écrit en prison.

Nous le présentons ci-dessous avec des traductions pour les passages essentiels ; il commence ainsi :

- 01)« L'univers a le souffle juste,
Celui-ci est distribué à tous les existants doués de forme.
En bas, il se fait (为 wei) fleuves et montagnes,
En haut, il se fait (为 wei) soleil et étoiles.

- 05)Chez l'humain, on dit qu'il est débordant,
Abondant il remplit toutes les hauteurs du ciel. »

Comme le montre son titre, ce poème est un chant consacré à un souffle (气 qi) qui est juste (正 zheng) ; ce souffle se manifeste en différents existants ; le verbe utilisé est 为 wei dont le sens de base est : faire ; mais il a aussi le sens de se comporter en, se transformer en ; nous l'avons traduit ici par : se faire ; chez l'humain ce souffle juste est qualifié de débordant (浩然 hao ran) expression utilisée par Mencius auquel l'auteur se réfère explicitement dans la préface.

Après cette introduction générale, le poème passe de façon plus spécifique à l'organisation humaine :

- « Lorsque l'empire est en période de paix,
Les paroles aimables éclairent la vie à la cour ;
Quand les temps sont durs, apparaissent des actes de droiture,
10)Et l'histoire les transmet un à un à la postérité.
A Qi, (c'étaient) les tablettes de l'historiographe,
A Jin, (c'était) le pinceau de Dong Hu,
A Qin (c'étaient) les gourdins commandés par Zhang Liang,
A Hàn, (c'était) le fanion de Su Wu. »

Les deux premiers actes de droiture concernaient deux historiographes qui, au risque de leur vie, inscrivaient dans les annales qu'à telle date, un tel avait assassiné le souverain ; les gourdins étaient ceux qu'utilisait un guerrier que Zhang Liang, pour venger son pays, le royaume Hán (avec le 2^{ème} ton) détruit par Qin, avait convaincu d'aller tuer le premier empereur Qin Shi Huangdi ; Su Wu, envoyé par l'empereur Hàn (avec le 4^{ème} ton) comme ambassadeur chez les Xiongnu, a été retenu par ces derniers ; il refusait de se rendre, gardait toujours son fanion de l'empire Hàn ; au bout de 19 ans les Xiongnu ont dû le laisser repartir.

Le poème poursuit l'énumération des actes ou comportements méritoires en utilisant de nouveau huit fois la formulation avec le verbe 为 wei que nous traduisons ici : 'se manifester dans' ; pour alléger nous ne répétons pas ce verbe à chaque vers bien que le texte chinois le fait :

Il (le souffle juste) se manifeste :

- 15)« Dans la tête du général Yan qui accepte de la risquer,
Dans le sang versé par l'assistant Ji pour sauver son souverain,
Dans les dents cassées de Zhang, défenseur de Suiyang,
Dans la langue coupée de Yan, gouverneur de Changshan,
Ou dans le chapeau de Guan Ning réfugié au Liaodong,
20)Refusant tout poste, gardant sa droiture plus éclatante que glace et neige.
Ou dans l'avis de départ des troupes de Kong Ming,
Tirant des larmes aux esprits par sa noble détermination.
Ou dans la rame avec laquelle Zu Ti a frappé l'eau du Fleuve Bleu,
Faisant le serment de pacifier les Hu et les Jie.
25)Ou dans la tablette d'écriture avec laquelle,
Duan Xiushi a fendu la tête d'un traître. »

Les quatre vers de 15 à 18 correspondent aux cas de quatre personnes qui ont maintenu leur détermination, malgré leurs situations désespérées (être prisonnier ou entouré de nombreux ennemis) ; toutes ont payé de leur vie, sauf le général Yan, dont le vainqueur généreux, ému par sa magnanimité, lui a laissé la vie sauve.

Les huit vers de 19 à 26 correspondent aussi à quatre héros ; ils donnent plus de détails sur chaque cas mais sans citer les noms ; dans la traduction, nous avons complété l'information sur ce point. Ces quatre personnes n'étaient pas dans des situations désespérées ; ils avaient agi de leur propre initiative ; tous ont vécu longtemps après l'événement relaté, sauf le dernier ; le cas de Guan Ning mérite d'être souligné ; il n'a pas accompli d'acte de bravoure spectaculaire ; dans un monde en désordre, il s'est retiré pour vivre pauvrement en éduquant le peuple par l'enseignement et par l'exemple.

Le poème revient ensuite au souffle juste :

- 27)« Ce que ce souffle remplit demeurera,
 Majestueux, pendant la durée de dix mille antiquités.
 Alors qu'il relie les astres comme la lune et le soleil,
 30)En quoi la question de la vie ou de la mort de chacun mérite encore d'être
 débattue?
 Grâce à lui, les liens retenant la terre sont établis,
 Les piliers du ciel maintiennent celui-ci dans sa haute position,
 Les Trois Relations organisent la vie de chacun,
 Et la Voie, le Sens du Juste ont leur racine.
- 35)Hélas ! Je rencontre une très mauvaise chance,
 L'employé subalterne que je suis est impuissant.
 »

En une douzaine de vers Wen Tianxiang décrit sa captivité, puis il semble être encouragé par deux années de bonne santé :

- 47) « J'ai vécu ainsi deux années, pendant lesquelles,
 Les cent maladies m'ont épargné.
 Ah ! Hélas ! Cet endroit bas et humide,
 50)Me sert maintenant d'habitation calme et confortable.
 Quel artifice étrange fait que l'alternance,
 Du *Yin*, du *Yang*, du froid et de la canicule ne peut m'atteindre ?
 Ce n'est que le souffle juste qui brille dans mon cœur,
 Et qui me fait voir les choses de la vie comme des nuages flottants.
- 55)Mon cœur est triste mais il reste calme et lointain,
 Le ciel bleu peut-il avoir une limite ?
 Le temps des sages est déjà éloigné,
 Et les modèles se trouvent dans un lointain passé.
 Sous l'auvent j'ouvre un livre et je lis,
 60)La Voie ancienne brille devant mon visage. »

7.2.2.5.4 Observations.

Wen Tianxiang était un grand patriote, loyal envers son pays et la dynastie régnante ; sa détermination était exemplaire ; ses poèmes le disent.

Le « *Zheng qi ge* » montre que son auteur croit à l'existence dans l'univers d'un Souffle juste, il se manifeste chez l'être humain par des actes de droiture, des comportements de rectitude. Il serait réductionniste de considérer que ce souffle est simplement une énergie matérielle; il n'est pas non plus un dieu qui indique à l'être humain ce qu'il doit faire ; Wen Tianxiang a bien précisé que chez l'être humain ce Souffle juste est le souffle débordant (*hao ran zhi qi* 浩然之气) défini par Mencius comme un souffle grand et fort, nourri de droiture (*zhi* 直), non lésé et qui s'unit avec le Sens du juste (*Yi* 义) et la Voie (*Dao* 道). Comme c'est le même souffle qui existe partout et depuis toujours, il a aussi un rôle de lien entre tous les humains droits et nobles du passé, du présent et du futur, humains que le souffle relie aussi aux astres et au cosmos.

7.2.3 Conclusions partielles.

En poésie, la notion de *zhi* 志 est moins précise, plus large que chez les sages de la tradition confucéenne. A travers leurs œuvres les poètes expriment leurs sentiments, leurs souhaits, leurs intentions, ... toute leur vie intérieure ; si nous admettons que la poésie dit le *zhi* 志, alors le *zhi* 志, c'est tout cela.

L'intérêt avec les poèmes est que nous avons l'impression très nette que les poètes y parlent de façon spontanée de ce qu'ils ont sur leur cœur, dans leur esprit ; une telle étude est donc une sorte d'étude de cas réels et peut ainsi apporter une contribution intéressante à la compréhension de la notion du *zhi* 志 même si, par nécessité, le nombre de poètes étudiés est limité. Dans ce paragraphe, nous avons pu voir :

- Qu Yuan et Wen Tianxiang sacrifier leur vie pour l'amour de leur pays, le dernier exprimant sa croyance dans l'existence d'un souffle juste ;
- Lu You défendre jusqu'aux derniers jours de sa longue vie l'idée qu'il se faisait du bien pour son pays, même s'il fallait pour cela aller à l'encontre de la position officielle de la cour impériale ;
- Cao Cao constater avec réalisme les désastres liés à la décadence de la dynastie des Han de l'Est, exprimer sa tristesse, prendre son parti et poursuivre la réalisation de son ambition d'homme politique ;
- Li Bai, après des hésitations, décider de vivre sa vie comme il entendait (voyager, faire des poèmes, boire...) et mettre cette décision en pratique avec succès.

Dans le cas des hommes politiques (Qu Yuan, Cao Cao, Lu You et Wen Tianxiang), ce qui nous est donné de voir c'est leur réaction face à une situation politique du pays ; pour Li Bai, nous pouvons considérer que la réalisation de son aspiration de vivre sa vie est moins dépendante de la situation politique ; il lui suffisait que les autorités fussent tolérantes et qu'il disposât lui-même de moyens financiers nécessaires pour vivre cette vie.

7.3 Etude de la notion de *zhi* 志 dans des romans.

7.3.1 Généralités

L'étude préliminaire faite au chapitre 3 a signalé à notre attention la nouvelle : *Histoire de XieXiao'e* et le *Roman des trois royaumes*, oeuvres qui ont donné naissance à des expressions toutes faites ; ce choix initial sera complété par le roman *Au bord de l'eau*. La notion de *zhi* sera étudiée à travers des personnages principaux de ces trois romans.

7.3.2 Etude de la notion de *zhi* 志 dans la nouvelle : *Histoire de Xie Xiao'e* .

7.3.2.1 Résumé de la nouvelle.

Cette nouvelle *Xie Xiao'e zhuan* 谢小娥传 (*Histoire de XieXiao'e*) est l'œuvre de Li Gongzuo 李公佐, fonctionnaire et écrivain de la période des Tang, vivant entre le 8^{ème} et le 9^{ème} siècle. L'auteur a écrit cette nouvelle comme si c'était la biographie d'une personne qu'il a connue.

Pour notre travail, nous avons utilisé le texte en chinois donné par le site de l'Université Normale de l'Est de la Chine et par celui de la société Baidu (consultés le 15 03 2010)

Xie Xiao'e était donc la fille d'un riche marchand ; mariée très jeune à un homme qui collaborait avec son père dans ses affaires. Au cours d'un voyage en bateau, ils ont été attaqués par des pirates ; son père, son mari, tous les membres de l'équipe ont péri ; elle seule, blessée, a été sauvée ; elle se retrouva ainsi orpheline et veuve à quatorze ans ; sans ressources elle vivait de mendicité. Un jour elle vit en songe son père qui lui dit :

« Celui qui m'a tué c'est 车中猴 门东草 '*Che zhong hou men dong cao*' » soit en mot à mot : « Celui qui m'a tué c'est 'Voiture, milieu, singe, porte, Est, herbe'. »

Quelques jours après, son mari lui apparut aussi en songe et lui dit :

« Celui qui m'a tué c'est 禾中走 一日夫 '*He zhong zou yi ri fu*' » soit en mot à mot : « Celui qui m'a tué c'est 'céréale sur pied, milieu, marcher, un, soleil, mari'. »

C'est une sorte de rébus en caractères chinois qu'elle ne comprenait pas ; pendant plus d'un an elle a cherché de l'aide auprès des personnes les plus instruites, mais personne ne parvenait à trouver la réponse.

C'est ici qu'intervint l'auteur de la nouvelle qui s'exprima à la première personne ; au cours d'un voyage, il alla voir un bonze de ses connaissances qui lui parla de Xie Xiao'e et de ses rébus ; il chercha et parvint à les résoudre.

Résumons son raisonnement en commençant par celui qui vient du mari défunt, plus simple: les trois premiers caractères 禾中走 *he zhong zou* signifient : marcher au milieu des céréales, ce qui revient à traverser un champ, or un champ c'est *tian* 田 et traverser un champ peut être représenté par un dessin comprenant le caractère *tian* 田 avec un long trait qui le traverse : 申 ; ce dessin est le caractère *shen* représentant le 9^{ème} des douze rameaux terrestres qui servent notamment à désigner les années ; par ailleurs en combinant les trois derniers caractères 一日

夫 *yi ri fu* on obtient le caractère 春 **chun** qui désigne le printemps ; l'assassin désigné par le rébus du mari défunt s'appelle donc **Shen Chun**.

Prenons maintenant les six caractères du rébus qui vient du père défunt, écrits cette fois en version non simplifiée⁴⁸: 車中猴門東草 'Che zhong hou men dong cao' ; les trois premiers caractères signifient : un singe au milieu de la voiture ; en enlevant les deux traits horizontaux extérieurs du caractère 車 *che*, ce qui reste est son milieu, qui est aussi le caractère 申 **shen** désignant un des douze rameaux terrestres ; quand les rameaux terrestres servent à désigner des années, à chaque rameau correspond un animal ; pour *shen* c'est le singe ; ainsi c'est cohérent et 申 **shen** semble bien être le nom du second assassin ; en combinant les trois caractères restant 門東草 *men dong cao*, on obtient le caractère 蘭 **lan**=orchidée (avec 草 réduit à sa clef) ; le second assassin s'appelle donc **Shen Lan**.

Mise au courant des déductions de l'auteur, Xiao'e pleura à chaudes larmes presque en hurlant et fit le serment de tuer les deux assassins pour venger son père et son mari ; elle nota les deux noms, demanda à l'auteur son nom, ses fonctions et s'en alla. Elle se déguisait en garçon, louait ses services comme employée de maison. Un jour, deux ans après la mort de son père et de son mari, elle trouva sur la porte d'une maison du district de Xunyang un avis cherchant un employé, se présenta et c'était la maison de Shen Lan ; dominant sa colère, elle se fit embaucher, gagna la confiance des occupants et y resta plus de deux ans ; elle y retrouvait tous les objets que les pirates ont pris à sa famille lors de leur attaque du bateau. Un jour, Shen Chun qui était un cousin de Shen Lan vint chez celui-ci pour festoyer ensemble avec d'autres complices. Profitant de l'ébriété générale, Xiao'e enferma Shen Chun, trancha la tête à Shen Lan et appela le voisinage à la rescousse ; Shen Chun et plusieurs dizaines de complices furent arrêtés et condamnés à mort. La droiture de Xiao'e, son comportement firent qu'elle fut dispensée de la peine de mort. Le texte indiqua que ces faits furent arrivés pendant l'été de l'an Yuan He 12. Agée maintenant de 19 ans, Xie Xiao'e déclina plusieurs demandes en mariage et se fit nonne. A l'occasion d'une seconde rencontre, Xie Xiao'e raconta la suite de son histoire à l'auteur de cette nouvelle, qui conclut son texte : « Connaître une bonne conduite et ne pas la consigner, ce n'est pas dans le sens de la chronique *Printemps et Automnes*, c'est pourquoi j'ai écrit ce texte pour célébrer cela. »

7.3.2.2 Les caractères *zhi* 志 de la nouvelle.

Il y a quatre caractères *zhi* 志 dans cette courte nouvelle ; ils sont examinés dans l'ordre de leur apparition.

Ayant appris que Shen Chun vient voir Shen Lan, Xiao'e se dit : « Monsieur Li a très bien compris cette histoire mystérieuse, ses explications concordent bien avec les paroles entendues dans les rêves, c'est le Ciel qui a ouvert son cœur et son esprit, ma résolution (*zhi* 志) de venger mon père et mon époux va bientôt se réaliser. »

Le second *zhi* 志 se rencontre dans la phrase décrivant le comportement très déterminé de la novice Xiao'e, travaillant dur pour être digne de devenir nonne :

⁴⁸ Pour comprendre les rébus il faut utiliser les caractères non simplifiés qui seuls existaient au temps de l'auteur Li Gongzuo ; pour le rébus venant du mari défunt, les deux versions, en caractères simplifiés et non simplifiés, sont identiques.

« E, avec une ferme détermination, une conduite bravant les souffrances (娥, 志坚行苦 *E, zhi jian xing ku*) se consacre, par temps de pluie comme par temps de givre, aux tâches qui lui sont confiées (ramassage du bois de chauffage,...) sans jamais se relâcher. ».

Comme indiqué au §3.3 consacré à l'étude des expressions toutes faites, le membre de phrase 志坚行苦 « *zhi jian xing ku* » est devenu une de ces expressions.

Le troisième *zhi* 志 est employé avec 愿 *yuan* formant 志愿 *zhi yuan*=aspiration ; il se trouve dans le paragraphe résumant le récit que Xiao'e a fait à l'auteur sur son entreprise depuis le début jusqu'à ce que son père et son époux aient été vengés, réalisant ainsi, dans les grandes lignes, son aspiration (志愿 *zhi yuan*).

Le dernier *zhi* 志 se trouve vers la fin du texte dans un jugement attribué à un homme de bien anonyme :

« L'homme de bien dit : 'Forger sa détermination et faire le serment de ne pas abandonner (誓志不舍 *shi zhi bu she*), parvenir à venger son père et son époux, c'est de la force d'âme ; louer ses services dans des milieux mélangés, sans laisser les autres savoir que vous êtes une femme, c'est de la chasteté.' »

7.3.2.3 Observations.

Cette nouvelle a manifestement comme objectif de mettre en exergue la très grande détermination d'une jeune femme à poursuivre la réalisation des objectifs qu'elle s'est fixés : venger la mort de ses proches et devenir nonne ; dans cette recherche, elle ne recule pas devant les difficultés et accepte les sacrifices.

Les rencontres en songe avec les défunts, les rébus et leur résolution sont des éléments susceptibles de renforcer l'intérêt des lecteurs ; par ailleurs, le texte tel qu'il est rédigé présente Xie Xiao'e non comme un personnage de roman mais comme une femme exemplaire de la vie réelle.

7.3.3 L'étude de la notion de *zhi* 志 chez cinq personnages principaux du *Roman des Trois Royaumes*.

7.3.3.1 Généralités.

Le *Roman des Trois Royaumes* (三国演义 *San guo yan yi*), un des quatre grands romans chinois, est attribué à Luo Guanzhong, qui vivait au 14^{ème} siècle, entre les deux dynasties des Yuan et des Ming. L'auteur s'est inspiré de l'*Histoire des Trois Royaumes* (三国志 *San guo zhi*) de Chen Shou (3^{ème} siècle) et d'autres sources. Le livre couvre la période allant de la révolte des Turbans jaunes (en 184) jusqu'à la conquête du royaume de Wu par des troupes de l'empereur Wudi des Jin en 280, réalisant la réunification de l'empire.

Pour notre travail, nous avons consulté :

-l'ouvrage *San guo yan yi* de Luo Guanzhong, texte en chinois du roman, édité par Shidai wenyi chuban she ;

- le Site de la Guoxue gongsi (Société pour les sciences et les arts nationaux) qui donne aussi le texte en chinois de l'œuvre ; site consulté le 24 mars 2010 et les jours suivants ;
- l'ouvrage *Les Trois Royaumes*, Louo Kouan Tchong, traduction en français par Nghiem Toan, Louis Ricaud, Jean et Angélique Lévi.

Pour notre sujet de recherche, nous avons choisi d'étudier les aspirations, les ambitions de cinq personnages principaux : Liu Bei, Guan Yu, Zhang Fei, Cao Cao et Zhuge Liang, essentiellement telles qu'elles se présentent au moment de l'apparition de chaque personnage dans le roman. Les quatre premiers sont introduits dès le chapitre 1 alors que Zhuge Liang beaucoup plus jeune ne fera son apparition qu'aux chapitres 36, 37 et 38 du roman. Au début du roman, il est indiqué que Liu Bei a 28 ans ; Guan Yu et Zhang Fei ont quelques années de moins et Cao Cao quelques années de plus que Liu Bei ; quant à Zhuge Liang, à cette époque, il doit être encore un petit enfant. Liu Bei, Guan Yu, Zhang Fei et Zhuge Liang sont tous grands (entre 7 pieds ½ pour Liu Bei et 9 pieds pour Guan Yu) et ont un physique avantageux ; Cao Cao est moins favorisé : il mesure 7 pieds seulement et le texte indique qu'il a de petits yeux.

7.3.3.2 Les personnages de Liu Bei, Guan Yu et Zhang Fei.

Après une introduction générale sur l'état plutôt critique de l'empire, le chapitre 1 donne des informations sur la force des Turbans jaunes, leurs attaques et les réactions des autorités de l'empire. Une partie de l'armée des Turbans jaunes étant sur le point de pénétrer dans la région de Youzhou, son gouverneur Liu Yan, apparenté à la famille impériale, fait afficher un appel à la population pour que des volontaires s'enrôlent pour la défense contre les rebelles ; c'est en répondant à cet appel que Liu Bei, Guan Yu et Zhang Fei font connaissance et deviennent des frères jurés.

Le texte présente Liu Bei comme quelqu'un qui n'aime pas trop se consacrer à la lecture des livres ; il est généreux et bienveillant, parle peu, ne laisse pas apparaître ses sentiments sur son visage, nourrit depuis toujours de grandes et nobles ambitions (素有大志 *su you da zhi*) et aime entrer en relation avec les personnes de grande valeur.

Tout jeune, jouant avec d'autres enfants sous un grand mûrier dont le feuillage ressemblait au dais d'un char de grand dignitaire, Liu Bei s'écria : « Je fais le fils du Ciel et je voyage sur un char à dais ».

C'est un descendant d'une branche cadette de la famille impériale des Han dont un ancêtre a perdu son apanage de marquis et qui s'est appauvrie de génération en génération ; ayant perdu très tôt son père, Liu Bei sert sa mère avec piété, vend des sandales de paille, fabrique des nattes pour gagner sa vie.

Voyant Liu Bei pousser un long soupir en lisant l'Appel à l'enrôlement, un puissant gaillard de 8 pieds l'interpelle et à la demande de Liu Bei se présente : il s'appelle Zhang Fei, sa famille habite cette région depuis des générations, possède un domaine rural avec des champs, un commerce d'alcool et un abattoir de porcs ; lui-même il aime entrer en relation avec les personnes de grande valeur.

Liu Bei lui répond : « Je suis un descendant de la famille impériale des Han, mon nom de famille est Liu, mon nom personnel est Bei ; maintenant que j'entends

parler des désordres causés par les Turbans Jaunes, je veux (有志欲 *you zhi yu*) détruire ces brigands et apporter la paix au peuple ; je regrette que mes moyens soient insuffisants, c'est la raison de mon long soupir. »

Zhang Fei lui répond : « J'ai quelques moyens qui permettent de recruter des braves du village pour avec vous, Monsieur, débiter notre grande affaire ; qu'en pensez vous ? ». Liu Bei en est très content et tous les deux vont à l'auberge du village pour prendre quelque boisson alcoolisée. Une fois attablés les deux amis voient arriver un homme impressionnant de puissance, 9 pieds de haut avec un visage rouge et une barbe de 2 pieds de long ; l'homme demande qu'on lui serve rapidement à boire car il va aller en ville pour s'enrôler dans l'armée. Liu Bei vient lui proposer de se mettre ensemble et l'homme se présente : il s'appelle Guan Yu ; comme un tyranneau du coin abusait de sa position pour opprimer les gens, il l'a tué et depuis 5, 6 ans, pour échapper aux poursuites, il circule dans le monde des rivières et des lacs ; ayant entendu parler de cet Appel à l'enrôlement il vient pour s'engager. Liu Bei lui expose alors son dessein (以己志告之 *yi ji zhi gao zhi*) ; il en est très content.

Les trois rentrent à la ferme de Zhang Fei pour délibérer et prendre des décisions concernant leur grand projet. Zhang Fei propose de procéder le lendemain, dans le jardin de pêcheurs de son domaine, à un sacrifice au Ciel et à la Terre afin de les prendre à témoin de leur intention de s'allier et devenir des frères jurés, de conjuguer leurs forces et d'unir leurs cœurs ; après cela, il leur sera possible de se consacrer à la réalisation de leur grande affaire ; les deux autres approuvent.

Le lendemain dans le jardin de pêcheurs, après avoir préparé les offrandes dont un buffle noir et un cheval blanc, les trois hommes brûlent de l'encens, se prosternent à plusieurs reprises et font le serment suivant :

« Nous, Liu Bei, Guan Yu, Zhang Fei, bien que portant des noms de famille différents, nous nous sommes alliés pour devenir des frères jurés ; ainsi nos cœurs sont unis et nos forces conjuguées. Nous nous devons secours et assistance en cas d'adversité ou de danger. En haut, nous remplirons notre devoir envers notre pays et en bas, nous apporterons la paix à la multitude. Nous n'avons pas besoin de naître la même année, le même mois, le même jour, nous voulons seulement mourir la même année, le même mois, le même jour. Que l'Auguste Ciel et la Souveraine Terre examinent la sincérité de nos cœurs ; celui d'entre nous qui tournerait le dos à notre aspiration commune, qui oublierait nos devoirs réciproques, que le Ciel et les hommes le punissent de mort. »

Après le serment, Liu Bei est honoré comme le frère aîné, Guan Yu comme le puîné et Zhang Fei est le cadet. Le sacrifice au Ciel et à la Terre effectué, un banquet est organisé, auquel participent plus de trois cents braves du village.

Dès le début du roman, on voit que l'auteur a particulièrement privilégié le personnage de Liu Bei ; c'est lui qui conçoit et expose son aspiration, son *zhi* 志 : « détruire les brigands et apporter la paix au peuple », d'abord à Zhang Fei qui met ses moyens matériels et financiers au service de cet objectif, puis à Guan Yu qui en est très heureux. L'intention initiale de ce dernier, redresseur de torts en fuite suite à un meurtre, est : il veut s'engager dans l'armée ; quant à Zhang Fei certains de ses comportements dans ce premier chapitre montrent qu'il a aussi une mentalité de redresseur de torts assez spontané ou impulsif.

En fait dans ce premier chapitre, qui présente aussi Cao Cao que nous verrons au paragraphe suivant, les trois caractères *zhi* 志 qui ne sont pas le prénom d'un personnage, se rapportent tous à Liu Bei ; c'est ce dernier qui parle de son *zhi*, son ambition, sa détermination ; Guan Yu et Zhang Fei suivent ; Cao Cao aura l'occasion de parler de son *zhi* 志, mais plus tard, pas dans ce premier chapitre⁴⁹.

Par ailleurs, la constitution de cette fraternité jurée est un exemple de *zhi* 志 collectif très fort ; c'est Zhang Fei qui, le premier, en a suggéré l'idée, mais c'est Liu Bei qui en a formulé l'ambition politique.

7.3.3.3 *Le personnage de Cao Cao.*

Le personnage de Cao Cao est introduit vers la fin du chapitre 1 ; un paragraphe entier lui est consacré.

Les troupes des Turbans Jaunes battues par les troupes impériales commandées par Huang Fusong et Zhu Jun étaient en fuite ; soudain d'autres troupes impériales portant des bannières rouges leur barrèrent la route ; leur chef était un homme de sept pieds de haut, avec de petits yeux et une longue barbe ; c'était Cao Cao, commandant de cavalerie.

Le texte donne tout de suite des détails sur ce personnage du roman. Cao Song, le père de Cao Cao était de la famille Xiahou ; comme il a été élevé en tant que fils adoptif par Cao Teng, un mandarin de l'entourage habituel du souverain, il a pris, pour lui et pour ses descendants, le nom de famille de Cao.

Jeune, Cao Cao aimait la chasse, le chant, la danse ; il avait un esprit fertile en stratagèmes et prêt à s'adapter aux circonstances ; comme illustration, le texte fournit l'anecdote suivante : un jeune oncle de Cao connaissant la vie de dissipation qu'il menait, signala cette situation à son père qui le réprimanda ; alors, un jour voyant arriver l'oncle, Cao se laissa tomber par terre comme s'il était pris d'une attaque ; l'oncle courut avertir son père qui, en arrivant constata que son fils n'avait rien et Cao expliqua que comme son oncle ne l'aimait pas, il a inventé cette histoire ; depuis son père n'écoutait plus l'oncle.

Un homme de cette époque, nommé Qiao Xuan, dit à Cao : « Le monde va tomber dans le désordre ; seul un homme de très grand talent peut rétablir la situation ; celui qui apportera la paix, c'est peut-être vous ». Un autre, nommé He Yong de Nanyang exprima un avis analogue. Xu Shao de Runan avait la réputation de bien connaître les hommes. Cao Cao vint le voir et lui demanda : « Quel genre d'homme suis-je ? » ; Xu Shao ne répondit pas ; Cao insista, alors Xu Shao dit : « En période de bonne administration, vous serez un ministre capable ; en période de troubles, vous serez un puissant félon. » Cao Cao s'en réjouit.

A vingt ans, Cao Cao reçut le grade de 'Lettre proposé à la Cour par les provinces' ; il fut ensuite nommé responsable du maintien de l'ordre dans le district nord de Luoyang, la capitale ; dès sa prise de fonction il fit suspendre à chacune des quatre portes du district dix bâtons destinés à la punition de tout contrevenant. Or l'oncle d'un mandarin eunuque de l'entourage habituel du

⁴⁹Dans ce chapitre, il y a cinq autres caractères *zhi* 志, mais ils correspondent au prénom d'un personnage secondaire ; introduit au milieu d'un paragraphe, il a été tué à la fin du même paragraphe.

souverain fut pris se promenant la nuit avec un sabre ; Cao Cao le fit arrêter et passer aux verges ; ce fut comme un coup de tonnerre, depuis plus personne n'osa contrevenir aux règles et la renommée et l'autorité de Cao Cao augmentèrent considérablement.

Lors de la révolte des Turbans jaunes, Cao Cao fut nommé Commandant de cavalerie et mis à la tête d'un corps de troupe de cinq mille hommes ; c'est en se dirigeant vers Yingchuan qu'il rencontra par hasard les Turbans jaunes en fuite et livra bataille ; plus de dix mille rebelles furent tués ; Cao Cao rendit visite à Huang Fusong et Zhu Jun puis repartit tout de suite à la poursuite des rebelles.

Le chapitre 1 montre que Cao Cao a de l'ambition ; c'est un homme de caractère qui fait les choses jusqu'au bout ; il sait et ose se faire respecter ; âgé de quelques années de plus que Liu Bei, grâce à sa famille et aussi grâce à ses propres mérites, il a déjà une position importante au moment de la révolte des Turbans jaunes. Mais l'auteur, qui privilégie plutôt Liu Bei, ne donne pas à Cao Cao l'occasion de s'exprimer sur ses ambitions dans ce chapitre inaugural.

Les discussions entre Cao Cao et Liu Bei racontées au chapitre 21 et portant sur les éventuels héros de leur époque vont nous permettre de compléter l'information sur ce point. A ce moment Cao Cao est déjà premier ministre ; Liu Bei a un titre de préfet et est reconnu comme oncle de l'empereur ; Cao Cao le retient dans la capitale pour le surveiller ; Liu Bei, pour cacher son ambition, fait semblant de ne s'occuper que du jardinage. Un jour Cao Cao l'invite chez lui ; ils boivent ensemble dans le jardin de pruniers et Cao Cao lui demande quelles sont les personnalités de l'époque qui peuvent être considérées comme des héros. Liu Bei cite presque une dizaine de noms de seigneurs importants : Yuan Shu, Yuan Shao, Liu Biao, Sun Ce, Liu Zhang... ; Cao Cao n'a que mépris pour ces gens et dit : « Un héros est quelqu'un qui garde dans sa poitrine de grandes ambitions (胸怀大志 *xiong huai da zhi*) et a dans son ventre les plans et stratagèmes nécessaires, possédant ainsi des moyens pour faire bouger l'univers ; son ambition (*zhi* 志) est donc du type à pouvoir avaler ou recracher le ciel et la terre ».

Liu Bei demande : « Qui peut accomplir de telles choses ? » Cao Cao pointant son doigt vers Liu Bei, puis vers lui-même répond : « En ce qui concerne les héros dans le monde d'aujourd'hui, il n'y a que vous et moi. »

Très surpris par cette réponse, Liu Bei laisse tomber par terre sa cuiller et ses baguettes ; heureusement pour lui, juste à ce moment la pluie redouble d'intensité avec un grand coup de tonnerre ; Liu Bei ramasse tranquillement ses ustensiles et explique qu'il a peur du tonnerre. Cao Cao ne le soupçonne plus. Effectivement, quelques jours après, Cao Cao lui confie une armée de 50 000 hommes avec comme mission de barrer la route à Yuan Shu pour l'empêcher de rejoindre son frère Yuan Shao ; Liu Bei se dépêche de partir, fait le travail demandé et ne revient plus.

Cette histoire du chapitre 21 montre que Cao Cao a une grande ambition de puissance avec des capacités pour la réaliser ; ce personnage aime des images concrètes : il situe l'intention, l'ambition dans la poitrine et les moyens pour les réaliser (stratagèmes, ressort, énergie) dans le ventre.

7.3.3.4 Le personnage de Zhuge Liang.

D'une vingtaine d'années plus jeune que Liu Bei, Zhuge Liang ne rencontre ce dernier qu'au chapitre 38.

Mais grâce aux déclarations d'autres personnages, la réputation de Zhuge Liang comme un homme aux capacités extraordinaires nous est connue un peu avant.

Au chapitre 36 Xu Shu, un excellent conseiller de Liu Bei, trompé par une fausse lettre, quitte celui-ci pour se rendre auprès de sa mère à Xuchang, capitale sous la domination de Cao Cao ; en partant il propose à Liu Bei d'aller chercher Zhuge Liang qu'il présente comme un génie comparable à Lü Wang ou Zhang Liang qui ont aidé à fonder respectivement la dynastie des Zhou et la dynastie des Han. Il est même allé voir Zhuge Liang pour s'assurer que celui-ci ne refusera pas l'invitation de Liu Bei. Zhuge Liang n'apprécie pas son intervention et dit qu'il le prend pour un animal destiné au sacrifice.

Au chapitre 37 Sima Hui propose aussi à Liu Bei de chercher à avoir Zhuge Liang comme conseiller ; il rapporte qu'un jour des gens demandent à Liang quelle est son ambition (son *zhi* 志), Liang ne répond pas et se contente de rire ; il se compare souvent à Guan Zhong et Yue Yi (respectivement Premier ministre de l'Etat de Qi, époque Printemps Automnes et ministre du royaume de Yan, époque des Royaumes combattants) ; pour Sima Hui on ne peut comparer ces deux personnages à Zhuge Liang qui est à mettre au niveau des plus grands : Lü Wang et Zhang Liang.

Le reste du chapitre 37 est consacré aux deux premiers voyages de Liu Bei à Longzhong pour voir Zhuge Liang, voyages sans succès car à chaque fois Zhuge Liang est absent.

Lors de sa seconde venue, Liu Bei demande au jeune domestique, qui vient ouvrir, si son maître est présent ; la réponse est oui ; Liu Bei entre et remarque sur le mur deux phrases parallèles en gros caractères :

Une vie frugale qui fait briller notre aspiration (*zhi* 志),
Une démarche calme qui permet d'aller loin.

Il entend aussi un jeune homme déclamer un poème exprimant une grande ambition et attend la fin du poème pour se présenter ; le jeune homme le détrompe, il n'est pas Zhuge Liang mais Zhuge Jun, frère de Zhuge Liang ; à sa demande Zhuge Jun lui apporte du papier et un pinceau ; Liu Bei écrit une lettre pour Zhuge Liang et rentre à Xinye avec sa suite.

Des mois passent, on arrive au printemps, Liu Bei fait consulter les sorts avec des brins d'achillée pour déterminer les jours fastes, jeûne pendant trois jours, se purifie afin de se rendre pour la troisième fois à Longzhong solliciter la collaboration de Zhuge Liang. Apprenant la nouvelle, Guan Yu et Zhang Fei ne sont pas contents et décident de voir Liu Bei pour l'en dissuader.

Le chapitre 37 se termine sur une remarque sur ce point en forme de vers :

« L'éminent sage n'a pas gagné le cœur (*zhi* 志) des héros,
L'humilité, contre toute attente, crée le doute chez des hommes de valeur. »

Le chapitre 37 comprend trois caractères *zhi* 志 ; les deux premiers concernent Zhuge Liang ; le dernier que nous avons traduit par 'cœur' est moins important.

Au chapitre 38, c'est le début de la collaboration entre Liu Bei et Zhuge Liang. Malgré les réticences de Guan Yu et de Zhang Fei, Liu Bei maintient sa décision d'aller chez Zhuge Liang pour la troisième fois.

A son arrivée Liu Bei trouve Zhuge Liang en train de dormir ; il demande au jeune domestique de ne pas le réveiller puis laissant ses deux frères dehors il entre seul, reste debout les mains jointes à attendre que Zhuge Liang se réveille et finit par avoir un entretien avec lui. C'est un jeune homme de huit pieds de haut avec un très beau visage qui, avec sa façon de s'habiller, de se comporter, dégage une impression de détachement, de pureté quelque peu surnaturelle.

Liu Bei s'incline très bas, se dit être un ignorant et demande à Zhuge Liang de l'éclairer ; Zhuge Liang de son côté se considère comme un jeune paysan, aux capacités insuffisantes...

Après quelques échanges de cette sorte, Zhuge Liang dit :

« Je souhaite vous entendre parler de vos aspirations (*zhi* 志) ».

Liu Bei demande à l'entourage de sortir avant de répondre :

«La dynastie des Han est en pleine décadence ; des sujets félons ont usurpé l'autorité impériale ; sans avoir bien évalué mes capacités, j'ai voulu promouvoir la grande cause dans tout l'empire ; mais, mon intelligence étant superficielle et mes capacités insuffisantes, finalement je n'ai rien accompli. Vous seul, Monsieur, pouvez ouvrir l'esprit au sot que je suis et me sauver de cette situation calamiteuse. »

Zhuce Liang résume alors pour Liu Bei la situation de l'empire :

au Nord, Cao Cao dispose d'une armée d'un million d'hommes et se prévaut de l'autorité du Fils du Ciel pour donner des ordres aux princes feudataires, Liu Bei ne peut espérer concurrencer Cao Cao sur son terrain ; au Sud, Sun Quan et sa famille administrent le Jiangdong depuis trois générations, la population les approuve et le pays dispose de bonnes défenses naturelles ; LiuBei peut en faire un allié, mais n'a aucune chance de conquérir ce pays ; il reste deux régions :celle de Jingzhou d'une grande importance stratégique et celle de Yizhou étendue et riche ; elles sont à la portée de Liu Bei.

Zhuce Liang lui conseille de prendre Jingzhou puis Yizhou pour y établir un troisième état face aux deux autres, matérialisant ainsi le partage de l'empire en trois ; selon Zhuce Liang, au nord Cao Cao a su saisir l'opportunité offerte par le Ciel, au Sud Sun Quan a l'avantage du terrain, à l'ouest Liu Bei doit chercher à gagner le cœur des hommes, notamment en y établissant un bon gouvernement ; sur le plan extérieur Zhuce Liang propose de rester en harmonie avec les tribus Rong à l'ouest, de tranquilliser les pays Yi et Yue au sud et de nouer une alliance avec Sun Quan à l'est. Par la suite il faudra renforcer le pays en attendant l'occasion propice ; le moment venu, une double attaque avec une armée partant de la région de Jingzhou et l'autre de la région de Yizhou peut permettre de rétablir la fortune de la Maison des Han.

Liu Bei s'incline et remercie Zhuce Liang pour toute cette lumière mais il a quelques scrupules ; Jingzhou est à Liu Biao et Yizhou à Liu Zhang, comment peut-il prendre ces contrées à des parents ? Zhuce Liang cherche à le rassurer et y parvient facilement.

Liu Bei prie alors Zhuce Liang de descendre de sa colline pour l'aider, mais celui-ci décline l'invitation. Liu Bei se met à pleurer à chaudes larmes et demande ce que deviendra le peuple si Zhuce Liang ne sort pas de sa chaumière ; finalement il

parvient à convaincre Zhuge Liang qui accepte. Liu Bei et sa suite passent la nuit à la ferme de Zhuge Liang ; le lendemain celui-ci confie la ferme à son frère et part avec Liu Bei.

Cette partie du chapitre 38 relatant la rencontre entre Liu Bei et Zhuge Liang se termine par un poème de vingt vers heptasyllabiques, très élogieux pour Zhuge Liang ; il nous apprend que Liang a 27 ans à l'époque, souligne qu'il a de grandes ambitions (有大志 *you da zhi*) servies par une clairvoyance extraordinaire. Ce caractère *zhi* 志 est le second et dernier du chapitre 38.

La collaboration entre Liu Bei et Zhuge Liang dure une quinzaine d'années jusqu'au décès de Liu Bei au chapitre 85 qui nous montre Liu Bei, souverain de Shu, confier ses enfants à son premier ministre Zhuge Liang.

7.3.3.5 Observations.

Liu Bei, personnage préféré de l'auteur et ses proches collaborateurs, offrent une illustration intéressante de l'établissement du *zhi* 志 et de la poursuite de sa réalisation.

C'est Liu Bei qui formule son propre *zhi* 志 et associe Guan Yu et Zhang Fei, des hommes forts, courageux à son ambition ; le serment du Jardin des pêcheurs exprime le *zhi* 志 collectif des trois frères jurés qui est de remplir leur devoir envers le pays et d'apporter la paix à la multitude.

Les trois hommes sont à peu près de la même génération ; en obtenant la collaboration de Zhuge Liang, d'environ vingt ans plus jeune que lui, Bei non seulement parvient à compléter sa légitimité de descendant des Han et les capacités guerrières de Guan Yu et de Zhang Fei par les compétences exceptionnelles en stratégie de Zhuge Liang mais il se donne aussi un collaborateur fidèle à qui il pourra confier plus tard son royaume et ses enfants.

Zhuce Liang est le second personnage du groupe à qui le texte attribue de grandes ambitions (*da zhi* 大志) ; son ambition est de devenir un grand conseiller d'un souverain ; ceci fait que sa collaboration avec Liu Bei est parfaite.

Le personnage de Cao Cao fournit une illustration non idéalisée d'un homme politique réaliste ; il a de grandes ambitions (*da zhi* 大志), une détermination forte ainsi que des capacités politiques remarquables.

Le texte nous laisse savoir que les trois personnages principaux : Liu Bei, Zhuge Liang et Cao Cao nourrissent tous, depuis un temps indéterminé, de grandes ambitions, probablement pas bien définies au départ ; elles le seront par la suite au cours des actions.

7.3.4 L'étude de la notion de *zhi* 志 chez des personnages principaux du roman : *Au bord de l'eau*.

7.3.4.1 Généralités.

Au bord de l'eau (*Shui hu zhuan* 水浒传) est un des quatre grands romans chinois ; il raconte l'histoire d'un groupe de 108 hors-la-loi qui trouvent un refuge dans les

Marais des Monts Liang, dans la partie occidentale de la presqu'île de Shandong ; l'action est située vers la fin des Song du Nord.

Song Jiang, chef des hors-la-loi dans le roman, est un personnage historique, chef d'une rébellion sous le règne de l'empereur Huizong ; la capture, en 1127, de Huizong et de son fils par les Jin, mit fin à la dynastie des Song du Nord.

L'histoire de Song Jiang et de ses compagnons a été reprise, développée, enjolivée par la tradition orale avant d'être écrite sous forme de roman. L'œuvre est attribuée à Shi Nai'an (14^{ème} siècle) ; il en existe plusieurs versions de longueurs différentes allant de 70 à 120 chapitres ; la plus répandue est la version courte de 70 chapitres transmise et commentée par Jin Shengtan (17^{ème} siècle). Chaque chapitre est précédé par deux phrases qui le résument et que nous convenons d'appeler titre du chapitre. Celui qui a pour titre : « Le Maître-céleste Zhang conjure les pestilences.- Le grand maréchal Hong laisse échapper les démons » (titre traduit par J. Dars) est considéré soit comme un texte introductif et non numéroté, soit comme le chapitre 1 du roman ; dans le premier cas la version courte comprend 70 chapitres et dans le second elle en comprend 71 ; par la suite , nous adopterons cette deuxième façon de numéroter.

Pour notre travail nous avons consulté trois ouvrages imprimés et une version électronique :

- *Au bord de l'eau*, Shi Nai'an, Traduction par Jacques Dars (version 71 chapitres) ;

- *Thủy Hử*, Thi Nại Am, Traduction en vietnamien par Trần Tuấn Khải (version de 71 chapitres, comptés comme 70 avec un texte introductif) ;

- *Shui hu zhuan* 水浒传, Shi Nai'an et Luo Guanzhong, version en chinois de 100 chapitres, le texte introductif étant considéré comme le chapitre 1 (l'éditeur adopte l'avis selon lequel Luo Guanzhong a contribué à l'œuvre) ;

Shui hu zhuan 水浒传, Nai'an Shi, version en chinois de 71 chapitres (comptés comme 70 avec un texte introductif) donnée par le site Gutenberg (consulté en avril 2010).

Notre travail sera basé sur la version courte de 70 ou 71 chapitres selon la façon de les compter ; les sources les plus utilisées seront donc la traduction en français de Jacques Dars, celle en vietnamien de Trần Tuấn Khải et le texte en chinois donné par le site Gutenberg.

Nous allons étudier pour trois personnages importants du roman : Chao Gai, Song Jiang et Lu Junyi, les circonstances de leur passage de la vie d'habitants ordinaires soumis aux lois de l'empire à celui de membres des Marais des Monts Liang considérés par les autorités comme des rebelles ; nous étudierons ensuite l'apparition et l'implantation progressive de la devise:« **Faire la justice au nom du Ciel** », devise qui correspond à une résolution collective des braves des Monts Liang.

7.3.4.2 Le personnage de Chao Gai.

Chao Gai et l'attaque du convoi des présents d'anniversaire (Chapitres 14,15 et 16).

Le personnage de Chao Gai est introduit au chapitre 14 ; c'est un propriétaire terrien aisé, chef du Village du Torrent de l'Est qui a de bonnes relations avec les

capitaines Zhu Tong et Lei Heng de la sous-préfecture de Yuncheng, chargés de la capture des bandits ; il aime les arts martiaux et passe une grande partie de son temps à s'entraîner ; il fait grand cas de la justice, est détaché vis-à-vis des richesses et aime lier connaissance avec les braves de l'empire ; quand des gens viennent lui demander protection, il les accueille dans son domaine ; ceux qui, par la suite, veulent partir, ils leur donne encore de l'argent ; il est ainsi très connu des hommes des rivières et des lacs.

Un jour, un de ces hommes, nommé Liu Tang, apprend que le Secrétaire impérial Liang va envoyer à son beau père, en guise de cadeaux d'anniversaire, des bijoux et joyaux valant une grosse fortune ; il vient le voir pour l'en informer ; pour Liu Tang ces biens mal acquis, il n'y a pas d'inconvénient à les prendre.

De son côté Chao Gai a rêvé, la nuit précédente, que les sept étoiles de la Grande Ourse tombèrent sur sa maison, il y avait aussi un petit astre qui a disparu dans une traînée lumineuse ; il considère ce rêve comme un heureux présage en accord avec l'information apportée par Liu Tang. Il consulte donc Wu Yong, précepteur de village, un homme de ressources, plein de stratagèmes qu'il connaît de longue date ; Wu Yong trouve que c'est une bonne chose et passe tout de suite à la mise en place d'un plan pratique pour s'emparer du trésor.

Il pense d'abord à renforcer les ressources humaines du groupe et propose à Chao Gai d'aller chercher les trois frères Ruan, dits le Deuxième, le Cinquième et le Septième, des pêcheurs qu'il connaît et qui vivent dans un village près des marais des Monts Liang. Chao Gai donne son accord et Wu Yong y va. Il fait semblant de chercher à acheter de gros poissons, sonde les trois frères Ruan, ce qui lui permet d'apprendre qu'ils ont quelques difficultés financières ; il propose de régler le prix d'achat des victuailles et du vin pour le festin du soir chez Ruan le Deuxième, ce qui est accepté.

Il commence d'abord par dire aux frères Ruan que Chao Gai est sur la piste d'un trésor et qu'il serait possible de le devancer pour le prendre pour soi ; Ruan le Cinquième proteste en disant qu'on ne peut faire cela à un homme bon, qui fait grand cas de la justice et est détaché vis-à-vis des richesses ; Wu Yong répond : « Je dis cela seulement pour le cas où votre résolution, à vous les trois frères, n'est pas ferme (心志不坚 *xin zhi bu jian*), en réalité il y a chez vous un vrai souci des autres et un vrai amour de la justice. »

Finalement il leur dévoile le projet d'attaquer le convoi d'acheminement des cadeaux d'anniversaire et les invite à y participer ; l'argument qu'il utilise est simple : « s'emparer de ces richesses mal acquises et chacun aura de quoi être heureux toute sa vie » ; les Ruan acceptent, notamment Ruan le Septième qui parle de son espoir de toute une vie qui est ainsi satisfait. Le lendemain, les quatre partent tôt pour le Village du Torrent de l'Est ; en arrivant ils voient Chao Gai en train de les attendre sous un sophora en compagnie de Liu Tang ; Chao Gai accueille chaleureusement les frères Ruan et les six entrent dans l'arrière-salle ; après le récit de Wu Yong, Chao Gai fait tuer porc et mouton et préparer des offrandes.

Après le repas du soir, ils discutent ensemble jusqu'au milieu de la nuit ; le lendemain au petit matin, ils vont devant l'arrière-salle préparer les offrandes de sapèques et de chevaux en papier, les bâtonnets d'encens, les bougies ainsi que les plats de porc et de mouton cuits la nuit précédente.

Tout le groupe est enchanté de voir Chao Gai ainsi résolu et sincère (志誠 *zhì chéng*); puis chacun à tour de rôle prête le serment :

« Le Secrétaire impérial Liang, à la Capitale du Nord, lèse le peuple, lui extorque de l'argent pour envoyer des cadeaux d'anniversaire à son beau père, le grand précepteur Cai, à la Capitale de l'Est ; ce sont des biens mal acquis ; si parmi nous six, il s'en trouve un pour avoir des visées égoïstes, que le Ciel et la Terre l'anéantissent ; que les esprits avec leur clairvoyance examinent nos cœurs. »

Puis ils brûlent les sapèques de papier.

Pendant le repas qui suit la cérémonie, on annonce la visite d'un taoïste qui insiste pour voir Chao Gai ; il s'agit de Gongsun Sheng qui veut aussi annoncer à Chao Gai la nouvelle concernant le convoi des cadeaux d'anniversaire ; l'information nouvelle qu'il apporte est que ce convoi passera par le mont de Boue Jaune ; il est le septième homme intégré dans le groupe, ce qui correspond exactement aux sept étoiles vues en rêve par Chao Gai ; celui-ci se rappelle d'un certain Bai Sheng qu'il a eu l'occasion d'aider et qui habite à une dizaine de *li* du mont de Boue Jaune ; il correspondrait à la lueur blanche vue en rêve par Chao Gai et pourra de toute façon être utile.

A la demande de Chao Gai, Wu Yong expose rapidement ce qu'il prévoit de faire pour s'approprier des trésors ; Chao Gai trouve la tactique merveilleuse.

Le lendemain le groupe se sépare : Wu Yong reprend son enseignement ; les frères Ruan retournent dans leur village avec une trentaine de tael d'argent offerts par Chao Gai ; Gongsun Sheng et Liu Tang restent avec Chao Gai ; Wu Yong maintient le contact avec chacun pour la mise au point des différents plans.

A la Capitale du Nord le Secrétaire impérial Liang confie la responsabilité du transport des cadeaux au compétent capitaine Yang Zhi ; celui-ci décide de déguiser toute l'équipe du convoi en un groupe de simples voyageurs comprenant : lui-même et le surintendant, déguisés en voyageurs, les deux contrôleurs, en domestiques et onze gardes solides, en porteurs avec chacun une panlanchée.

De leur côté, Chao Gai et ses six compagnons se déguisent en marchands de jujubes poussant chacun une carriole alors que Bai Sheng se présente comme un marchand avec ses deux seaux de vin.

Comme par hasard tout ce monde se retrouve au mont de Boue Jaune.

A l'arrivée du marchand de vin, les hommes de Yang Zhi sont très tentés d'en boire mais le capitaine leur interdit de le faire ; les marchands de jujubes en achètent alors un seau et le termine en un rien de temps ; au moment de payer, ils marchandent pour avoir une mesure supplémentaire et, malgré le refus du marchand de vin, l'un d'eux soulève le couvercle du second seau, y plonge sa noix de coco, boit quelques lampées et prend la fuite pour ne pas se faire reprendre la noix encore à moitié pleine ; un autre marchand de jujubes fait de même mais cette fois le marchand de vin parvient à lui arracher la noix de coco et en reverser le contenu dans le seau.

Voyant les marchands de jujubes terminer un seau de vin sans problème particulier, les gardes de Yang Zhi demandent au surintendant d'intervenir auprès du capitaine, qui finalement donne son accord. Tous les hommes du convoi des cadeaux, y compris le capitaine boivent le vin du second seau ; après avoir réglé le

prix du vin à Bai Sheng qui quitte pour la vallée, les hommes du convoi s'affaissent sur le sol, sans force.

Les sept marchands de jujubes n'ont plus qu'à renverser les jujubes par terre et charger les précieux cadeaux sur leurs carrioles et s'en aller.

On peut noter que tout ce stratagème est dû au cerveau fertile de Wu Yong et c'est lui le second marchand de jujubes qui a plongé sa noix de coco, contenant une drogue soporifique, dans le second seau ; ensuite il s'est laissé arracher facilement sa noix par le marchand de vin qui en a reversé le contenu dans le seau.

La fuite de Chao Gai , son arrivée aux Marais des Monts Liang, son accession au poste de commandant suprême du repaire (Chapitres 18 19 et 20).

Par suite d'une coïncidence, l'administration impériale est rapidement sur les traces du groupe ayant dérobé les cadeaux d'anniversaire ; en effet, He Tao, commissaire chargé de l'arrestation des bandits à la préfecture de Jizhou a un frère He Qing, un joueur invétéré ; or un jour, He Qing, en aidant un aubergiste à remplir son registre des clients, a remarqué que le chef d'un groupe de sept marchands de jujubes était Chao Gai du Village du Torrent de l'Est qu'il a eu l'occasion de rencontrer auparavant ; le lendemain l'aubergiste l'a amené à la maison de jeu du village, en chemin ils ont rencontré un homme portant deux seaux au bout de sa palanche, l'aubergiste le connaissait, il s'appelait Bai Sheng. Celui-ci, arrêté, interrogé, torturé, finit par reconnaître que c'était lui le marchand de vin et que Chao Gai était bien le chef de la bande.

Par ordre du préfet de Jizhou, He Tao porteur d'un document officiel et accompagné d'une vingtaine d'hommes doit, en toute discrétion, se rendre à la sous-préfecture de Yuncheng pour rencontrer le sous-préfet et lui demander d'arrêter Chao Gai et les autres membres de la bande.

He Tao rencontre ainsi Song Jiang, registraire, chargé des actes judiciaires à la sous-préfecture et lui expose sa mission ; Song Jiang est un homme qui fait grand cas de la justice et est détaché vis-à-vis des richesses, c'est aussi un ami intime et frère juré de Chao Gai. Comme le sous-préfet vient de partir prendre un peu de repos après l'audience du matin, Song Jiang propose à He Tao de rester à la maison de thé une heure ou deux puis il reviendra le prendre pour aller voir le sous-préfet. Song Jiang rentre chez lui, prend son cheval, va chez Chao Gai pour l'informer de cette situation.

Chao Gai et ses amis décident de fuir au village des frères Ruan qui présente l'avantage d'être proche des Marais des Monts Liang et envoient quelqu'un pour les prévenir ; les fermiers, qui le veulent, peuvent partir avec eux ; ils aideront à transporter les biens enfermés dans des ballots ; aux autres ils donnent de l'argent ; en partant ils incendieront le domaine.

De son côté Song Jiang retourne à la maison de thé pour prendre He Tao et l'amener voir le sous-préfet ; Song Jiang propose d'attendre la nuit pour appréhender Chao Gai et sa bande ; le sous-préfet convoque le commandant de la milice, les capitaines Zhu Tong et Lei Heng pour leur donner des consignes.

C'est ainsi qu'une troupe d'une centaine d'hommes sous la conduite du commandant et des deux capitaines se trouve à la première veille de la nuit devant le manoir de Chao Gai ; les officiers se décident pour une double attaque par les deux portes de devant et de derrière. Soudain un grand incendie se déclare au

manoir. Dans cette confusion Zhu Tong a fait exprès de laisser partir Chao Gai et Lei Heng n'était pas particulièrement motivé pour le combat ; finalement tous les bandits se sont échappés et la troupe n'a pu ramener que quelques villageois du voisinage ; l'interrogatoire de ces villageois permet au sous-préfet de savoir que deux des fermiers ayant travaillé pour Chao Gai sont restés au village ; arrêtés et torturés, ces derniers donnent les noms des six hommes qui ont collaboré avec Chao Gai dont les trois frères Ruan du village de la Stèle de Pierre, informations confirmées par Bai Sheng.

Le préfet de Jizhou décide alors d'envoyer au village des frères Ruan une armée de cinq cents hommes pour capturer les sept bandits. Arrivés sur place, les militaires apprennent que les frères Ruan et les autres sont partis dans les îles ; les soldats et leurs chefs s'embarquent alors sur une centaine de petits bateaux réquisitionnés à leur poursuite.

De l'autre côté, apprenant l'arrivée de l'armée, Chao Gai demande à Liu Tang et Wu Yong de partir sur des bateaux avec les affaires et les familles en direction des Marais des Monts Liang, les cinq autres restent sur place pour accueillir les assaillants.

Les soldats, complètement perdus dans un milieu aquatique complexe avec des étendues de joncs, de roseaux et un enchevêtrement terrible de petits chenaux, perdent une grande partie de leur efficacité ; ainsi après une progression de quelques *li* ils entendent quelqu'un chanter :

« Les fonctionnaires corrompus et les mandarins cruels, il faut les tuer tous, pour montrer notre fidélité et faire notre devoir envers le gouvernement de Zhao ». Immédiatement après, il voient apparaître un homme seul sur une petite barque, éclatant de rire et les traitant de scélérats, c'est Ruan le Cinquième, une grêle de flèches s'abat sur sa barque, mais l'homme plonge dans l'eau et disparaît.

Mettant à profit leur connaissance du terrain, leur adaptation au milieu aquatique, Chao Gai, les trois frères Ruan, Gongsun Sheng et une dizaine de pêcheurs sont parvenus, en appliquant des tactiques appropriées (retourner, en plongée, les bateaux adverses, incendier les bateaux par des brûlots guidés par des plongeurs) à exterminer une armée de cinq cents hommes ; le seul survivant He Tao, Ruan le Deuxième le libère pour qu'il rentre à Jizhou transmettre au préfet le message :

« Je ne viens pas dans ta ville pour emprunter des approvisionnements, ne viens pas dans mon village pour y chercher la mort ». Ruan le Cinquième qui est chargé de le déposer sur la grande route, lui coupe les oreilles avant de le libérer définitivement.

Après la bataille, Chao Gai et ses compagnons rejoignent Liu Tang et Wu Yong ; ensemble ils se présentent à la taverne de Zhu Gui, qui accueille les braves voulant entrer dans la bande du lac des Monts Liang ; le lendemain Chao Gai et tout son groupe est accueilli en grande pompe par Wang Lun, le chef des Monts Liang ; Chao Gai raconte à Wang Lun et aux autres tout ce que son groupe a fait ; cela rend Wang Lun perplexe. Le jour suivant, Wang Lun organise de nouveau un grand banquet en l'honneur du groupe, il offre à Chao Gai un cadeau somptueux tout en s'excusant de ne pouvoir accueillir ce groupe de preux par manque de moyens. Mais Lin Chong intervient ; c'est un ancien instructeur des Gardes de la capitale orientale ; victime de machinations, banni il a dû venir se réfugier aux

Monts Liang ; il accuse Wang Lun d'être jaloux des hommes plus compétents que lui ; le ton monte et finalement Lin Chong tue Wang Lun.

Wu Yong propose que Lin Chong devienne le chef du repaire, mais Lin Chong proclame Chao Gai chef et l'installe sur le trône de commandement ; c'est ainsi qu'un jour après son ascension des Monts Liang, Chao Gai en devient le commandant suprême.

Quelque temps après, le grand préfet de Jizhou confie au commandant des milices Huang An la conduite d'une armée de plus de mille hommes et de plusieurs centaines de bateaux avec pour mission de maîtriser les Marais des Monts Liang. Les gens de Chao Gai, mettant en œuvre leur connaissance d'un terrain particulièrement complexe, apparaissent, disparaissent et attaquent à l'improviste l'armée gouvernementale, notamment avec des flèches d'arbalètes et d'autres projectiles ; ils obtiennent ainsi une victoire complète : Huang An et plus de cent soldats sont capturés, des embarcations et plus de six cents chevaux sont pris.

Pendant que les capitaines sont en train de fêter la victoire, un messager annonce qu'un groupe de marchands doit passer par la grande route ; Chao Gai donne comme ordre de prendre habilement l'or, l'argent et les autres richesses sans blesser ou tuer les voyageurs et commerçants ; plus de vingt charriots d'or, d'argent et d'autres richesses sont ainsi pris sans perte humaine. La moitié de ce butin est stocké dans les magasins comme réserve, un quart est distribué aux onze capitaines, le dernier quart est répartis entre tous les hommes (environ 800).

Observations :

Dans ces chapitres nous voyons que Chao Gai ainsi que ses six compagnons n'ont eu aucune hésitation à attaquer le convoi des cadeaux d'anniversaire ; tout se passe comme si, le fait de considérer ces cadeaux comme des biens mal acquis leur permet de s'en approprier en toute légitimité ; Chao Gai et ses amis prennent ces richesses mais ne les distribuent pas indistinctement aux pauvres, ils les gardent pour eux, mais savent être généreux et solidaires vis-à-vis des braves du monde des rivières et des lacs, une solidarité entre camarades en quelque sorte.

Découverts et poursuivis par les forces impériales, Chao Gai et ses compagnons trouvent tout naturel d'aller se réfugier dans un endroit qui leur offre les meilleures chances de se soustraire aux poursuites et ne souffrent guère de déchirements comme Song Jiang, personnage qui sera étudié au paragraphe suivant.

Dans la bataille du lac du village de la Stèle de Pierre, le groupe de Chao Gai ne fait pas de prisonnier ; on peut voir notamment les frères Ruan et des pêcheurs exécuter avec diverses armes à main des soldats impuissants, empêtrés dans la boue.

Les intéressés semblent avoir développé une espèce de nationalisme local au profit de leur village, leur lac, comme le montre le message envoyé par Ruan le Deuxième au préfet de Jizhou : « Je ne viens pas dans ta ville pour emprunter des approvisionnements, ne viens pas dans mon village pour y chercher la mort ».

Dans la seconde bataille entre les troupes commandées par Huang An et les forces du Retranchement des Monts Liang, ces dernières font des prisonniers et les emploient ensuite à des tâches subalternes. Chao Gai, devenu chef du Retranchement demande à ses troupes de respecter la vie des commerçants.

Le chapitre 14, outre Chao Gai, introduit aussi Wu Yong son conseiller ; c'est un homme dont les capacités au point de vue de l'analyse des situations et de l'adoption des stratégies adéquates sont indispensables à la réussite des entreprises de Chao Gai, puis plus tard de Song Jiang ; mais il n'est que second derrière Chao Gai, car c'est à ce dernier que les gens du monde des rivières et des lacs apportent des nouvelles et c'est Chao Gai qui décide d'attaquer le convoi des cadeaux d'anniversaire et qui vient le chercher comme conseiller.

Dans les six chapitres étudiés : 14, 15, 16, 18, 19, 20 nous n'avons trouvé que deux caractères *zhi* 志 qui ne sont pas le prénom d'un personnage ; ils sont utilisés comme un caractère parmi d'autres avec le sens de : résolution.

A la fin du chapitre 19, apparaît pour la première fois l'expression : « Faire la justice au nom du Ciel » sous la forme d'un commentaire de l'auteur ou du conteur : « Ainsi arrivent des hommes qui font la justice au nom du Ciel, ... ».

7.3.4.3 Le personnage de Song Jiang.

Song Jiang, un fonctionnaire au cœur généreux ; le meurtre de sa maîtresse Poxi et la fuite (chapitres 18, 19, 20, 21 et 22)

Le personnage de Song Jiang, futur commandant suprême des Monts Liang, est introduit au chapitre 18 ; nous l'avons rencontré brièvement ci-dessus, lors de son intervention pour sauver Chao Gai et ses compagnons.

Song Jiang exerce la fonction de registre à la sous-préfecture de Yuncheng ; il fait grand cas de la justice et est détaché vis-à-vis des richesses ; il est aussi connu pour sa grande piété filiale ; ce qu'il aime dans la vie, c'est faire connaissance avec les braves du monde des rivières et des lacs ; il accueille tous ceux qui viennent chercher un refuge chez lui, leur donne de l'argent lors de leur départ ; de façon générale, il aide tous ceux qui sont dans la détresse... et est connu dans tout le Shandong et le Hebei pour ses bienfaits ; les gens le désignent par le surnom de Pluie Opportune.

Deux faits vont bouleverser la vie de Song Jiang.

Un jour, la dame Yan que Song Jiang a aidée lors du décès de son mari (don de dix taels d'argent et d'un cercueil) lui rend visite pour le remercier ; elle remarque que Song Jiang vit seul et demande à madame Wang, une entremetteuse, de dire à Song Jiang que s'il cherche quelqu'un, elle est prête à lui donner sa fille Poxi, âgée de 18 ans ; la dame Wang vient voir Song Jiang pour lui exposer l'affaire ; celui-ci commence par ne pas accepter, mais l'entremetteuse insiste et il finit par donner son accord. Song Jiang loue donc une maison à étage et y installe Poxi et sa mère. Au début Song Jiang y passe ses nuits, mais avec le temps ses visites se font plus rares. Un jour, pour boire ensemble, il amène chez Poxi un scribe nommé Zhang Wenyan, un beau libertin, qui travaille aussi à la sous-préfecture ; très rapidement Poxi entretient une liaison avec Zhang Wenyan et Song Jiang se dit que, comme elle n'est pas une épouse choisie par ses parents, si elle n'a plus de sentiment pour lui, alors il ne vient plus chez elle et puis c'est tout.

Sur un autre plan, en tant que fonctionnaire à la sous-préfecture, Song Jiang est informé des actes de Chao Gai et de ses amis ; il en est effrayé car, même si les hors-la-loi ont été mis dans des situations où ils ne peuvent que réagir de cette façon, aux yeux de la loi, leurs agissements sont de grands crimes ; si jamais ils sont pris, il sera impossible de les sauver.

Un jour, Chao Gai demande à Liu Tang d'aller porter une lettre et cent taels d'or à Song Jiang pour exprimer leur reconnaissance ; après quelques difficultés à se reconnaître, les deux hommes vont dans une taverne et demandent un cabinet discret ; Liu Tang remet alors la lettre à Song Jiang et met les lingots d'or sur la table ; Song Jiang lit la lettre ne prend qu'un seul lingot qu'il met avec la lettre dans son petit sac ; il écrit une lettre pour Chao Gai, demande à Liu Tang de ramener les lingots là d'où ils viennent et lui conseille de quitter la ville le plus rapidement possible.

Il fait déjà tard quand Song Jiang, après son entrevue avec Liu Tang, sort de la taverne et rentre chez lui ; en chemin il est rejoint par la dame Yan qui veut absolument l'amener chez elle pour qu'il revoie Poxi ; Song Jiang commence par refuser énergiquement, mais finit par suivre la dame Yan chez elle. Poxi et lui se regardent en chiens de faïence ; la mère Yan lui sert à boire et le met dans la chambre de Poxi ; celle-ci étendue sur le lit, lui tourne le dos ; ayant trop bu, Song Jiang suspend ses affaires, se met au lit aux pieds de Poxi pour un petit somme ; il se lève très tôt et quitte la maison.

En chemin il veut aider quelqu'un et s'aperçoit qu'il a oublié sa ceinture, qui porte un stylet et son petit sac, dans lequel se trouve la lettre de Chao Gai ; il retourne en toute hâte chez Poxi pour reprendre sa ceinture, mais celle-ci est déjà prise par Poxi qui a lu la lettre de Chao Gai ; elle lui pose trois conditions pour qu'elle ne le dénonce pas :

- la libérer de tout engagement envers lui et accepter par lettre son mariage avec Zhang Wen yuan, sans aucune contestation future ;

- lui céder, toujours par lettre et définitivement, les bijoux, parures et vêtements qu'il lui a donnés ainsi que les meubles de la maison ;

- lui donner les cent taels d'or que Chao Gai lui a offerts.

Song Jiang accepte les deux premières conditions ; pour la troisième il n'a pas les cent taels d'or car il n'a pas accepté le cadeau de Chao Gai ; Poxi ne le croit pas.

Song Jiang cherche alors à reprendre sa ceinture alors que Poxi la retient ; le stylet tombe par terre, Song Jiang le ramasse ; Poxi crie que Song Jiang veut la tuer ; et il la tue.

Song Jiang jouit d'une bonne renommée et a entretenu d'excellentes relations avec des gens importants dans la sous-préfecture ; cela lui est utile ; malgré le mandat de justice ordonnant son arrestation et les perquisitions, il parvient à prendre la fuite grâce notamment à la protection du capitaine Zhu Tong et du sous-préfet lui-même.

Retour de Song Jiang à la maison familiale à Yuncheng ; sa soumission aux autorités et son départ pour l'exil. (Chapitres 35, 36 37, 38).

La fuite de Song Jiang a été pour lui une occasion de rencontrer de nombreux braves du monde des rivières et des lacs ; il y est très connu et respecté.

Un jour, environ un an et demi après son départ de Yuncheng, alors qu'il est sur le point d'aller aux Monts Liang avec Hua Rong et huit autres braves ainsi que leurs soldats, il reçoit une lettre de son frère lui demandant de rentrer à la maison pour les obsèques de leur père. Il écrit donc une lettre pour présenter Hua Rong et les autres à Chao Gai puis part immédiatement.

Une fois chez lui, il est étonné et heureux de voir que son père est en bonne santé ; celui-ci lui explique que c'est sur sa demande que son jeune frère lui a envoyé une lettre contenant cette fausse information ; ce qu'il veut c'est simplement le revoir et éviter qu'il ne tombe dans les griffes d'une bande de brigands ; par ailleurs, il

est temps qu'il rentre car un décret d'amnistie a été promulgué et la peine impliquée par son crime peut être commuée d'un degré.

Le soir même, le manoir de la famille Song est cerné par une centaine d'hommes de la milice venus pour l'arrêter ; Song Jiang se soumet, invite les deux capitaines et les hommes à passer la nuit au domaine ; le lendemain il se rend avec eux au tribunal et à la demande du sous-préfet, écrit sagement ses aveux. La bonne renommée de Song Jiang, le fait que beaucoup de gens l'aiment et intercèdent en sa faveur, l'argent que son vieux père répand, font que la condamnation n'est pas trop lourde : outre une bastonnade exécutée pour la forme, Song Jiang est marqué au visage et banni au camp pour prisonniers de Jiangzhou. Deux commis publics sont désignés pour l'amener à cette destination.

Avant son départ son père vient le voir et lui fait diverses recommandations notamment sur la position à tenir vis-à-vis des gens des Monts Liang ; comme la route vers Jiangzhou passe près de ce repaire, au cas où ces gens descendent de leur montagne et lui proposent de les rejoindre, il faudra refuser fermement pour ne pas passer pour un homme sans loyauté et sans piété filiale.

Effectivement, bien informés, les gens des Monts Liang envoient Liu Tang, Hua Rong et Wu Yong pour l'accueillir ; Song Jiang doit, à plusieurs reprises, menacer de mettre fin à sa vie pour parvenir à convaincre ses interlocuteurs de sa résolution d'aller à Jiangzhou pour exécuter sa peine selon les recommandations de son père ; finalement il accepte de monter aux Monts Liang pour une courte visite ; Chao Gai et d'autres déclarent respecter son intention ferme (坚意 *Jian yi*) d'aller à Jiangzhou et obtiennent qu'il prolonge sa visite ; il passe donc une nuit dans le retranchement, tout en gardant sa cangue et en restant près des deux commis afin de les protéger ; le lendemain il repart avec ses gardiens pour son lieu d'exil.

Après son arrivée, Song Jiang est remis aux autorités de la préfecture de Jiangzhou qui le transfèrent au camp pour prisonniers, situé hors de la ville.

Par sa générosité, Song Jiang parvient à gagner la sympathie de tout le personnel du camp ; compte tenu de son état de santé après ce voyage, le directeur du camp accepte de reporter à plus tard la bastonnade de cent coups dispensée à tout nouvel arrivant ; de plus, par un document officiel, il le charge du travail de scribe pour le camp et lui trouve un bureau ; Song Jiang va prendre ses affaires dans sa cellule et s'installe dans son bureau. Par la suite il parviendra à joindre l'inspecteur des prisons Dai Zong, un ami de Wu Yong et à lui remettre une lettre de recommandation de ce dernier.

Les poèmes laissés au pavillon de Xunyang ; la condamnation à mort de Song Jiang ; son sauvetage par des braves et son ascension des Monts Liang (Chapitres 39, 40, 41).

La vie de Song Jiang, au camp pour prisonniers, se déroule presque normalement. Un jour, seul et triste, il marche au hasard dans les faubourgs et ses pas l'amènent au célèbre « Pavillon de Xunyang » au bord du fleuve Yangzi, qui à cet endroit a pour nom Xunyang. Il déguste de bons petits plats et surtout boit beaucoup et est bientôt ivre ; il pense à sa vie, pleure et compose un poème ; voyant sur le mur blanchi à la chaux des poèmes laissés par d'autres clients, il décide de faire de même ; avec le pinceau et l'encre prêtés par la maison, il écrit sur le mur le poème : « Depuis l'enfance, j'ai étudié les classiques et les livres d'histoire, Devenu adulte, j'ai le sens des circonstances et des stratagèmes. Comme un tigre puissant tapi sur un coteau inculte,

Cachant mes crocs et mes griffes, j'endure en attendant.
 Pas de chance! Je suis marqué, sur les deux joues, des mots de l'infamie,
 Et dois supporter l'exil dans cette région de Jiangzhou.
 Le jour où je peux me venger de ces injustices,
 Le sang teintera l'eau du fleuve Xunyang. »

Song Jiang relit le poème puis en écrit un autre :
 « Mon cœur est au Shandong alors que je suis au pays de Wu,
 Hélas ! Brin de vergerette dérivant dans la vaste étendue des fleuves et des mers.
 Le jour où je parviens à réaliser mes hautes aspirations (云志 *yun zhi*),
 J'oserai alors rire de Huang Chao de ne pas être un homme. »

Puis il signe :
 « Par Song Jiang de Yuncheng. »

De l'autre côté du fleuve, face à la ville de Jiangzhou, il y a un petit district du nom de Wuwei ; y vit un fonctionnaire de préfecture en disponibilité Huang Wenbing.

Ayant appris que le préfet de Jiangzhou, Cai le Neuvième est le fils du grand précepteur impérial Cai Jing, il fait tout pour lui plaire afin d'obtenir une recommandation lui permettant de relancer sa carrière.

Peu de temps après Song Jiang, Huang Wenbing passe lui-même au pavillon de Xunyang ; il lit les poèmes de Song Jiang, les considère comme des poèmes de révolte tout en se disant que l'auteur n'est pas un homme aux aspirations élevées (不是个高尚其志的人 « *bu shi ge gao shang qi zhi de ren* ») car ce n'est qu'un bagnard ; il se renseigne auprès du serveur, copie les poèmes et rapporte toute l'histoire à Cai le Neuvième ; par ailleurs, le préfet a reçu une lettre de son père dans laquelle il est question notamment de couplets chantés par des enfants tels que :

« Le pays s'épuise à cause de la famille (*jia* 家) et le bois (*mu* 木),
 La guerre a comme point de départ l'eau (*shui* 水) et les travaux (*gong* 工).
 ...»

Huang Wenbing en donne l'interprétation suivante : en combinant la clef *mian* ㄣ du caractère *jia* 家 avec le caractère *mu* 木 on obtient le caractère *song* 宋, de même en combinant la clef *shui* 氵 avec le caractère *gong* 工 on obtient le caractère *jiang* 江, donc les deux phrases ci-dessus se rapportent à Song Jiang ; il parvient finalement à convaincre le préfet que les poèmes de celui-ci sont bien des poèmes de révolte ; grâce aux informations données par le serveur, il sait que l'auteur des deux poèmes a une inscription sur les deux joues ; il propose de consulter le registre des prisonniers du camp de Jiangzhou ; effectivement ils trouvent un Song Jiang de Yuncheng. L'ordre est donné tout de suite à Dai Zong d'amener des gardes aux camp des prisonniers de la citadelle pour se saisir de Song Jiang. Dai Zong, qui a une capacité magique de se déplacer à grande vitesse, vient d'abord voir Song Jiang à titre privé pour l'en informer et lui conseiller de faire semblant d'être fou ; il revient ensuite officiellement avec une escorte pour l'arrêter ; Song Jiang fait tellement bien le fou que toute la troupe le considère comme un parfait crétin et qu'il est inutile de l'arrêter. Dai Zong rend compte au préfet de l'état mental de Song Jiang, mais Huang Wenbing intervient et affirme que Song Jiang n'est pas fou ; le préfet le suit et donne l'ordre à Dai Zong

d'amener Song Jiang et ne pas s'occuper de son état mental. Dai Zong ne peut faire autrement que d'appréhender et d'amener Song Jiang ; ce dernier, sur l'ordre du préfet, est soumis à la bastonnade et finit par reconnaître qu'il a écrit ces poèmes dans un moment d'ivresse sans mauvaise intention. Sur les conseils de Huang Wenbing, le préfet écrit une lettre à son père, le grand précepteur impérial Cai Jing, pour lui présenter l'affaire et demander ses instructions : soit on envoie Song Jiang à la capitale soit on le décapite sur place ; l'ordre est donné à Dai Zong, connu comme un messenger magique, de partir pour la capitale orientale avec la lettre et deux cassettes d'or, de perles... pour les remettre au grand précepteur Cai Jing.

Passant près des Monts Liang, Dai Zong s'arrête dans une auberge pour se restaurer et est empoisonné par un soporifique ; le responsable de cette auberge est Zhu Gui, un membre de la bande des Monts Liang ; celui-ci ouvre et lit la lettre destinée au grand précepteur et remarque la plaquette d'identité officielle de l'homme que ses acolytes sont sur le point de dépecer ; elle porte le nom de Dai Zong. Zhu Gui se rappelle alors que Wu Yong a, à Jiangzhou, un grand ami nommé Dai Zong ; il donne l'ordre aux autres d'administrer à Dai Zong un antidote pour le réveiller ; Dai Zong lit la lettre et en est atterré. Zhu Gui amène Dai Zong aux Monts Liang pour tout raconter à Chao Gai et Wu Yong ; sur la proposition de Wu Yong, il est décidé de fabriquer une fausse réponse du grand précepteur impérial à son fils, le préfet de Jiangzhou, lui demandant de déferer le prisonnier Song Jiang à la capitale ; la fausse lettre, parfaitement ressemblant tant au point de vue de la calligraphie qu'à celui du cachet est confié à Dai Zong pour remettre au préfet comme la réponse de son père ; Dai Zong parti, soudain Wu Yong pousse un cri de détresse et explique l'erreur qu'il a commise : dans une lettre à son fils, un père n'appose jamais un cachet portant son prénom d'enfance ; il pense que cette erreur peut causer la perte de Dai Zong et de Song Jiang ; compte tenu de la vitesse de déplacement de Dai Zong, il est impossible de le rattraper ; il faut préparer la troupe pour un départ immédiat en vue d'une intervention.

Effectivement à Jiangzhou, consulté par le préfet, Huang Wenbing fait exactement le même raisonnement que Wu Yong et affirme que la lettre est un faux ; il propose au préfet d'interroger Dai Zong sur son arrivée à la résidence du grand précepteur, sur les personnes qu'il a rencontrées etc... ; le préfet suit ce conseil et s'aperçoit que Dai Zong n'a pas été à la résidence de son père et que la soi-disant réponse est bien un faux ; il condamne ainsi Song Jiang et Dai Zong à la peine de mort par décapitation.

Le jour venu, les prisonniers sont amenés sur le terrain d'exécution envahi par des milliers de badauds ; on voit aussi, venant de quatre directions, quatre groupes : un de mendiants, un de bateleurs, un de porteurs et un de marchands ; tous veulent aller jusqu'au lieu du supplice et déclenchent des bousculades ; ce sont les gens des Monts Liang ; juste avant l'exécution un des marchands sort un gong et donne trois coups ; à ce signal tous entrent en action pour délivrer Song Jiang et Dai Zong ; au même moment un colosse armé de deux haches et n'appartenant pas aux Monts Liang sautent dans la foule et tue les deux bourreaux ; par la suite d'autres braves vont aussi apporter leur aide aux gens de Chao Gai. Finalement Song Jiang et Dai Zong sont délivrés et tous se retrouvent au manoir du Vénérable Sieur Mu avec de nouveaux amis. Song Jiang propose alors de faire une expédition nocturne au camp de Wuwei pour se venger de Huang Wenbing ; arrivé sur place Chao Gai, Song Jiang et leurs amis déclenchent un incendie près

de la maison de Huang Wenbing, s'en font ouvrir la porte par ruse, en massacrent tous les habitants, jeunes, vieux, parents proches ou lointains, sans aucune distinction, puis emportent tous les trésors ; depuis la citadelle de Jiangzhou on peut voir l'incendie qui se déclare au camp de Wuwei ; Huang Wenbing qui s'y trouve rentre à Wuwei ; il est intercepté sur le fleuve et amené au manoir du Sieur Mu où avec l'accord de Chao Gai et de Song Jiang, Li Kui, un nouveau membre de la bande, le dépèce méthodiquement, en faisant cuire sur la braise chaque morceau au fur et à mesure du découpage.

Song Jiang remercie tous les braves dont l'action a permis de le sauver et de le venger ; compte tenu des expéditions menées contre les deux citadelles gouvernementales, il pense qu'il n'est plus possible de ne pas faire l'ascension des Monts Liang pour y trouver refuge auprès du grand frère (Chao Gai) ; mais il souhaite connaître l'avis des autres participants ; ceux-ci pensent aussi qu'avec ce massacre des soldats gouvernementaux et leurs autres actions, les troupes vont être envoyées contre eux ; s'ils ne suivent pas le grand frère, où peuvent-ils aller ? Les membres du groupe sont donc répartis en cinq détachements qui vont partir successivement pour rentrer aux Monts Liang ; en cours de route quatre autres braves rejoignent le groupe avec leurs soldats et constituent le sixième détachement.

Chao Gai et Song Jiang sont ravis de cette adhésion et continuent de bavarder pendant le trajet ; Song Jiang évoque les multiples pérégrinations qu'il a dû faire, mais cette fois, il est fermement décidé à rester avec Chao Gai, à la vie et à la mort ; pour exprimer sa détermination il a employé l'expression 死心塌地 « *Sǐ xīn tā dì* », qui est utilisée comme un adverbe, dont la traduction littérale est : « (avoir) le cœur mort, fouler le sol » et qui a le sens de : « avoir le cœur bloqué sur quelque chose, renoncer à toute autre pensée et se consacrer à... ».

Le retour aux Monts Liang se fait sans encombre ; le retranchement est bien plus fort avec quarante capitaines dont vingt sept nouveaux ; Chao Gai reste le numéro un, secondé par Song Jiang avec Wu Yong en troisième position.

Observations :

Song Jiang, personnage le plus important du roman, paraît, à travers ses actes comme quelqu'un qui a reçu une bonne éducation classique : piété filiale, loyauté envers la dynastie régnante, générosité envers les autres ; cette générosité ne se limite pas aux braves des rivières et des lacs, des pauvres et des faibles en profitent aussi. Il semble aussi appliquer le principe : se mettre en arrière et on vous mettra en avant. Il a été difficile pour Song Jiang de quitter la légalité pour rejoindre les Marais des Monts Liang ; il a fallu un passage au terrain d'exécution suivi d'un sauvetage in extremis pour le faire basculer.

Une fois passé du côté des hors-la-loi, bien qu'il s'oppose aux mandarins pourris et félons, il semble garder toujours un grand respect pour la dynastie régnante, puisqu'au chapitre 71 (le dernier du roman en version courte), dans son discours qui décide de l'organisation de la Grande Assemblée des braves des Monts Liang, avec sept jours et sept nuits de sacrifice ainsi qu'une demande d'un signe du Ciel, un des trois vœux qu'il a faits est d'espérer que la Cour impériale leur accorde, dans un proche avenir, une amnistie pour qu'ils puissent se mettre au service du pays.

Malgré ses grandes qualités, Song Jiang sait aussi se venger cruellement.

Dans les douze chapitres numérotés de 18 à 22 et de 35 à 41 qui ont été étudiés ici, il y a trois caractères *zhi* 志 tous au chapitre 39 ; le premier se trouve dans le

second poème dans lequel Song Jiang, ivre, parle de ses aspirations ; le caractère *zhi* 志 y est utilisé avec 云 *yun*= nuage, dans l'expression 云志 *yun zhi*, soit : des aspirations hautes comme des nuages ; comme Huang Wenbing relit les poèmes, vers par vers, ce caractère est compté une deuxième fois ; le troisième caractère *zhi* 志 est utilisé par Huang Wenbing quand il juge que Song Jiang n'est pas un homme aux aspirations élevées (voir ci-dessus). Par ailleurs l'expression 坚意 *jian yi* est utilisée pour exprimer une intention ferme, notamment au chapitre 36 quand les capitaines des Monts Liang déclarent qu'ils respectent l'intention ferme de Song Jiang d'aller à Jiangzhou pour y exécuter sa peine (voir ci-dessus).

7.3.4.4 *Le personnage de Lu Junyu.*

Stratagème de Wu Yong pour faire venir Lu Junyi aux Monts Liang ; refus de Lu de rallier la bande ; revenu chez lui, Lu, trahi par sa femme et son intendant, est condamné à mort par les autorités (Chap. 60 à 62).

Ce personnage qui deviendra le numéro deux du retranchement des Monts Liang, derrière Song Jiang n'est introduit qu'au chapitre 60.

C'est au cours d'une bataille décrite dans ce chapitre que Chao Gai, fondateur du retranchement, a été tué par une flèche ennemie ; Song Jiang le remplace, fait des prières et des sacrifices pour le repos de son âme. Un jour un bonze, supérieur d'un temple de la capitale du Nord, passe près des Marais des Monts Liang, Song Jiang l'invite à venir au camp pour accomplir des cérémonies rituelles.

Pendant un repas, Song Jiang interroge le bonze sur les coutumes et les personnages de la capitale ; le bonze parle de Lu Junyu que Song Jiang et Wu Yong connaissent de nom ; c'est un grand notable de la capitale du Nord, sa famille y est implantée depuis plusieurs générations ; il est rompu à différents arts martiaux et passe pour être sans rival ; Song Jiang soupire : « Si les Marais des Monts Liang avaient un tel homme, y aurait-il encore un souci à se faire ? » Wu Yong réplique : « Grand frère, pourquoi perdez vous ainsi votre énergie et votre détermination ? » (何故自丧志气 « *he gu zi sang zhi qi* »), puis indique qu'il a un petit plan pour faire venir ce grand notable aux Monts Liang.

Avec l'accord de Song Jiang, Wu Yong se rend donc à la capitale du Nord où il se déguise en devin, le novice qui l'accompagne n'est autre que Li Kui ; il essaie de se faire remarquer dans les rues et parvient à attirer l'attention de Lu Junyi qui le fait appeler pour une consultation pour laquelle Lu Junyi lui offre un tael d'argent pur comme demandé ; il sort ses baguettes et fait son travail de divination, puis soudain tape sur la table et annonce une grosse calamité pour son client : dans les cent jours qui viennent Lu Junyi mourra par le sabre ou l'épée ; sceptique au départ, Lu Junyi finit par demander s'il y a un moyen de conjurer ce sort ; Wu Yong reconsulte de nouveau ses baguettes et dit qu'effectivement il est possible d'éviter cette grande calamité en s'éloignant de la capitale dans la direction du sud-est sur une distance d'au moins mille *li* ; de plus il dit que le destin de Lu Junyi est décrit dans le poème qu'il va lui lire et lui demande de l'écrire sur le mur ; ainsi Lu Junyi écrit sur le mur les quatre vers :

« Des fleurs noires, une barque sur une eau peu profonde,
 Dans le crépuscule, seul, un homme de grand talent se promène.
 L'esprit de justice poussé jusqu'au bout est le destin,
 Retourner, éviter les calamités, cela vous évite les chagrins. »

Ce poème, dans sa version chinoise, est un acrostiche ; en lisant verticalement les premiers caractères des vers on obtient : « *Lu jun yi fan* » ; le caractère fan 反 outre le sens de retourner, signifie aussi s'opposer à, se rebeller, ce qui fait que « *Lu jun yi fan* » peut avoir le sens de « Lu Junyi (se) rebelle » ; en écrivant ces vers sur le mur, Lu Junyi n'a pas l'air de remarquer cette complication.

Wu Yong quitte donc son 'client' et rentre aux Monts Liang avec Li Kui.

De son côté, Lu Junyi, malgré les fortes réticences de sa femme née Jia, de Yan Qing, son homme de confiance et de Li Gu, son surintendant décide de partir dans la direction du sud-est selon les conseils du devin ; pour abréger les discussions il affirme que sa décision est prise (我既主意定了 « *wo ji zhu yi ding le* », soit : « mon intention dominante est fixée ») ; outre la conjuration du mauvais sort, il veut aussi profiter de ce voyage pour faire des pèlerinages, du tourisme et un peu de commerce ; il confie la maison à Yan Qing, ordonne à Li Gu d'organiser un convoi d'une dizaine de charriots remplis de marchandises pour le Shandong et de prendre ses propres affaires afin de l'accompagner dans ce voyage.

Après plusieurs jours de route, le convoi s'approche des Marais des Monts Liang, tous les hommes ont peur, sauf Lu Junyi ; confiant dans ses capacités martiales, il a amené un sac de cordes destinées à ligoter les bandits qu'il pense pouvoir capturer pour les livrer aux autorités, exprimant ainsi « l'ambition de sa vie » (平生之志 « *ping sheng zhi zhi* »⁵⁰). Soudain, sort de la forêt, un puissant guerrier armé de deux haches, Li Kui, qui lui rappelle qu'il est le novice qui accompagnait le devin qu'il a consulté ; en un éclair, Lu Junyi comprend tout ; il menace de punir les bandits alors que Li Kui s'adresse à lui en énonçant son titre *Yuan wai* (员外 traduit en 'Excellence' par J. Dars) et l'invite à prendre le poste de commandement du repaire, cette proposition a pour effet de rendre Lu Junyi furieux.

Le combat s'engage ; après quelques assauts, Li Kui se met à fuir vers la forêt et entraîne Lu Junyi dans un dédale de pins puis disparaît ; un autre capitaine des Monts Liang vient prendre le relais, provoque Lu Junyi, engage quelques assauts puis s'enfuit aussi... ; cette tactique appliquée plusieurs fois de suite a pour effet de fatiguer Lu Junyi et de l'éloigner de son convoi ; il sort de la forêt pour le chercher, ne le trouve pas et voit au loin des soldats du repaire poussant ses charriots suivis par Li Gu et les hommes du convoi liés ensemble formant un chapelet ; il veut suivre ce groupe mais est arrêté par deux capitaines du repaire qui, après quelques assauts, s'enfuient et parviennent à disparaître.

Il entend alors des sons de fifres et de tambours au sommet de la montagne, lève les yeux, voit un étendard portant l'inscription : « Faire la justice au nom du Ciel » et sous un parasol Song Jiang, Wu Yong et Gongsun Sheng, entourés de soixante à soixante-dix hommes ; au nom de Song Jiang, Wu Yong l'invite à collaborer pour faire la justice au nom du Ciel ; il continue à les insulter ; alors à titre d'avertissement, Hua Rong un capitaine s'avance, tire une flèche qui tranche net l'ornement de son bonnet ; Lu Junyi en est secoué ; au même moment deux

⁵⁰ dans la version à 100 chapitres que nous avons consultée le caractère *zhi* 志 a été remplacé par le caractère *yuan* 愿 qui a à peu près le même sens ici.

groupes de cavaliers impétueux arrivent de deux côtés ; la nuit descend ; aux abois, Lu Junyi s'engage au hasard sur des sentiers de montagne et arrive au bord d'une immense étendue d'eau avec des roseaux et des joncs ; en plein désespoir, il voit arriver un pêcheur qui lui propose, pour dix ligatures de sapèques, de l'amener par la voie d'eau au village le plus proche ; il accepte et monte dans la barque ; trois autres bateaux arrivent sur le lieu ; le pêcheur se fait connaître comme un homme des Monts Liang ; Lu Junyi l'attaque, perd son sabre, l'autre plonge dans l'eau, retourne la barque et Lu Junyi ne sachant pas nager est fait prisonnier.

Sur le rivage, des vêtements de brocart lui sont présentés pour qu'il se change, un palanquin avec huit porteurs est à sa disposition ; sur la route, Song Jiang avec d'autres capitaines viennent à sa rencontre ; à la vue du palanquin ils descendent le leur cheval, de son côté Lu Junyi met aussi pied à terre ; Song Jiang s'agenouille, ses capitaines l'imitent, Lu Junyi en fait autant et demande la grâce d'être mis à mort rapidement ; en réponse Song Jiang l'invite à remonter dans son palanquin.

Arrivés dans la salle Loyauté et Justice, Song Jiang s'avance pour implorer le pardon de Lu Junyi pour les offenses qui lui ont été faites dans la journée ; Wu Yong explique que c'est sur ordre de son frère aîné qu'il a mis en place un stratagème pour l'amener aux Monts Liang et l'inviter à collaborer pour faire la justice au nom du Ciel ; Song Jiang invite Lu à s'asseoir à la première place, ce que Lu décline ; il lui dit son admiration et lui propose de devenir le chef du retranchement ; Lu répond qu'il lui est facile de mourir et difficile de suivre la bande ; vins et mets sont servis en son honneur ; il est logé dans les appartements intérieurs.

Le lendemain Lu Junyi est invité à un grand festin ; Song Jiang s'excuse et lui propose de nouveau de prendre le poste de chef suprême du retranchement ; Lu refuse net en disant : vivant il est un sujet des Song, mort, il sera un fantôme des Song.

Wu Yong dit alors puisqu'il n'accepte pas cette offre, on ne peut l'y forcer et demande à Lu de rester quelques jours compte tenu de l'admiration unanime que les gens du retranchement ont pour lui.

Lu Junyi a peur que sa famille ne s'inquiète ; Wu Yong propose alors de laisser partir d'abord Li Gu et le convoi au complet ; Song Jiang fait apporter de l'argent et en distribue à Li Gu et aux membres du convoi ; Lu Junyi demande à Li Gu d'informer sa femme de la situation et de lui transmettre sa recommandation de ne pas s'inquiéter ; Li Gu quitte la salle Loyauté et Justice ; Wu Yong se lève aussi pour l'accompagner jusqu'en bas de la montagne. Il y fait déployer une force de 500 hommes, s'installe près d'un saule, fait venir Li Gu et lui dit que son patron, après discussion a décidé de rester aux Monts Liang et occupe la place No 2 ; une telle décision est en fait prise bien avant, puisqu'il a écrit sur le mur de sa maison un poème de révolte, qui est un acrostiche ; en lisant verticalement les premiers caractères des quatre vers on obtient : « Lu Junyi (se) rebelle » ; puis il menace Li Gu et son groupe : vous savez maintenant que votre patron est monté aux Monts Liang, normalement on doit vous tuer tous, mais ce serait trop brutal ; je vous laisse donc partir mais expliquez bien aux gens de la ville que votre patron ne reviendra pas ; Wu Yong appelle alors les barques pour faire passer le convoi sur l'autre rive puis retourne à la salle Loyauté et Justice pour continuer à participer au banquet.

La vie de Lu Junyi dans le repaire est alors une succession de festins car tous les capitaines veulent avoir l'honneur de l'inviter et sans s'en rendre compte il y

passé environ deux mois ; le jour du départ, Song Jiang lui offre un plateau d'or et d'argent mais il n'en prend que le strict nécessaire pour le voyage ; tous l'accompagnent jusqu'au rivage des Sables d'Or pour lui dire adieu.

Après une dizaine de jours de marche, Lu Junyi parvient aux portes de la capitale du Nord ; à un ou deux *li* des murailles il voit un homme misérable qui se prosterne devant lui en pleurant ; c'est Yan Qing son homme de confiance qui lui rapporte la trahison de Li Gu et de sa propre femme : moins de quinze jours après le départ du convoi, Li Gu est revenu, il a dit à la dame Jia, femme de Lu Junyi que celui-ci s'est rendu à Song Jiang et occupe la place No 2 dans le repaire des Monts Liang, il a aussi dénoncé cela auprès de l'administration ; il s'est entendu avec la dame Jia pour faire sceller la maison et les biens de Yan Qing et le chasser hors de la ville ; en fait dame Jia et Li Gu entretiennent des relations et vivent comme mari et femme. Ne pouvant croire à cette trahison Lu Junyi fonce vers sa maison, demande à Li Gu des nouvelles de Yan Qing ; Li Gu ne répond pas à cette question et lui propose plutôt de se changer, de prendre un peu de repos, de faire des sacrifices, de déjeuner. Au moment où Lu commence son repas, la maison est entourée par plusieurs centaines d'hommes venus pour l'arrêter. Lu Junyi est amené, sous les coups, au bureau du Secrétaire impérial Liang, mandarin chargé de la protection de la capitale. Il est interrogé par Liang ; sa femme et Li Gu témoignent contre lui, ce dernier invoque notamment son poème de révolte écrit sur le mur de sa maison ; soumis à une terrible torture, il finit par avouer ce qu'on lui demande d'avouer et est jeté dans un cachot avec une cangue de condamné à mort autour du cou.

Li Gu s'adresse alors Cai Fu, directeur de prison, geôlier et bourreau ; il lui donne cinq cents taels d'or pour qu'il tue Lu le soir même, Cai Fu accepte ; dès son retour à la maison, il reçoit la visite de Chai Jin, un émissaire des Monts Liang qui lui demande au contraire de veiller à sauvegarder la vie de Lu Junyi ; au moindre erreur, la ville sera rasée et tous les habitants décapités ; Chai Jing lui donne mille taels d'or, Cai Fu accepte mais ne sait pas ce qu'il doit faire ; il en parle à son frère Cai Qing qui travaille avec lui comme geôlier ; sur une suggestion de celui-ci il utilise les mille taels d'or pour soudoyer tout le monde en faveur de Lu ; ainsi le greffier Zhang, qui a eu sa part de cadeau, retarde l'expédition des actes, en parle au Secrétaire impérial Liang qui décide finalement de condamner Lu à quarante coups de bâton, avec marque au visage et bannissement à l'île de Shamen.

Li Gu ne le lâche pas ; il donne de l'argent aux deux commis chargés de conduire Lu Junyi à l'île de Shamen pour qu'ils le tuent en route ; mais Yan Qing, l'employé loyal de Lu, intervient au bon moment, tue les deux commis et le sauve . Une fois les cadavres des deux commis découverts, plus de cent gardes sont lancés à la recherche des deux hommes avec des proclamations publiques donnant leur signalement ; Lu resté à l'auberge pour soigner ses plaies est arrêté, Yan Qing parti à la chasse pour se nourrir échappe à ses poursuivants .

Yan Qing rencontre par hasard Yang Xiong et Shi Xiu, membres des Monts Liang envoyés par Song Jiang pour avoir des nouvelles de Lu Junyi ; ils se présentent les uns aux autres ; Yan Qing informe Yang Xiong et Shi Xiu des malheurs de Lu ; Yang Xiong retourne aux Monts Liang accompagné de Yan Qing pour apporter ces nouvelles à Song Jiang tandis que Shi Xiu reste pour continuer à suivre l'affaire ; il apprend que Lu va être exécuté dans la journée, s'installe à l'étage d'une taverne donnant sur la place où l'exécution doit avoir lieu ; après la lecture par le greffier de l'acte d'accusation du condamné, il crie :

« Les braves des Monts Liang sont ici » ; les bourreaux Cai Fu et Cai Qing lâchent Lu Junyi et fuient ; Shi Xiu saute de l'étage de la taverne, taille dans la foule avec son coutelas et sauve Lu mais ils ne connaissent pas la capitale du Nord et sont piégés dans la citadelle dont les portes ont été fermées.

Attaque de la citadelle de Daming par les troupes des Monts Liang ; libération de Lu Junyi qui accepte de rejoindre les Monts Liang (Chap. 63 à 67).

Ces chapitres relatent essentiellement de véritables batailles entre les troupes gouvernementales et celles des Monts Liang ; Lu Junyi n'y joue presque pas de rôle actif ; c'est simplement un prisonnier qui sera délivré.

Donc Shi Xiu et Lu Junyi piégés dans la citadelle sont capturés et conduits devant le Secrétaire impérial Liang ; Shi Xiu furieux injurie Liang et le menace un peu à la manière de Chai Jin : ville rasée, mandarin félon coupé en morceaux ; suite à ces diatribes, Liang devient songeur et donne simplement l'ordre de mettre des cangues aux prisonniers et de les jeter au cachot des condamnés à mort. Cai Fu qui veut se lier avec les braves des Monts Liang met les deux hommes dans la même cellule et leur apporte chaque jour de succulents repas. Le lendemain, on signale que des gens ont trouvé des tracts des Marais des Monts Liang, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la ville, ils sont présentés au Secrétaire impérial Liang ; le tract réclame, au nom de Song Jiang, la préservation de la vie de Lu Junyi et de Shi Xiu et la livraison de la femme licencieuse et de l'employé traître ; si ces demandes sont satisfaites, les choses en resteront là ; si on cherche à nuire à Lu Junyi et à Shi Xiu, alors les armées viendront, brûleront la pierre et le jade, extermineront les idiots et les entêtés, les traîtres et les félons. Secoué par ce tract, Liang demande l'avis du préfet Wang qui lui propose d'épargner provisoirement la vie des deux hommes ; Liang suit ce conseil et donne des consignes adéquates à Cai Fu qui s'en réjouit.

Du côté des Monts Liang, Song Jiang décide d'attaquer la citadelle de Daming et ses troupes en font le siège ; devant la situation critique de Daming, le grand maréchal Cai confie quinze mille hommes au général Guan Sheng avec pour mission d'attaquer les Marais des Monts Liang ; les troupes de Song Jiang doivent lever le siège et revenir vers leur base ; Song Jiang, grâce à une ruse, parvient à capturer Guan Sheng et à le convaincre de rallier les Monts Liang ; puis Song Jiang tombe malade et doit rentrer à la base pour se soigner et est remplacé par Wu Yong comme commandant de l'expédition. Finalement les troupes des Monts Liang parviennent à entrer dans Daming, délivrer Lu Junyi et Shi Xiu, capturer Li Gu et la dame Jia, prendre l'or, l'argent et les autres bijoux du trésor de la préfecture de Daming, ouvrir les magasins de la préfecture, donner une partie des grains à la population et ramener le reste aux Monts Liang. De son côté, Lu Junyi retourne à sa maison, fait charger tout l'or, l'argent et les trésors qui restent sur des charriots pour les amener aux Monts Liang et les distribuer.

Song Jiang et les capitaines restés avec lui aux Monts Liang descendent de la montagne pour accueillir les vainqueurs ; Song Jiang veut laisser à Lu le siège numéro un, mais celui-ci n'accepte pas et demande seulement à être un soldat de Song Jiang afin de lui témoigner sa reconnaissance pour le bienfait de lui avoir sauvé la vie. Un grand banquet est ensuite organisé pour fêter la victoire ; Song Jiang laisse à Lu le soin de décider du sort de Li Gu et de la dame Jia ; Lu avec un poignard leur fait subir le supplice de la mort lente.

Observations :

Lu Junyi est un grand notable de la capitale du Nord ; il connaît les arts martiaux mais n'a pas l'expérience et les capacités de survie des hommes des rivières et des lacs ; il se laisse facilement berner. Capturé par les gens des Monts Liang, il était prêt à mourir et a opposé un refus net à leurs propositions de coopération ; il restait ainsi fidèle à la dynastie régnante. Par la suite, après avoir frôlé la mort à cause de la trahison de ses proches, de l'incompétence et de la corruption des fonctionnaires de l'empire, il a basculé et a accepté de suivre les hors-la-loi qui l'ont sauvé.

On peut s'étonner de l'insistance avec laquelle Song Jiang a proposé à Lu Junyi de prendre le poste de commandant suprême des Marais des Monts Liang, avant même que Lu ait eu l'occasion de rendre le moindre service au retranchement. Il sera malgré tout le numéro deux, derrière Song Jiang. A notre avis, un rôle important de Lu Junyi serait d'être l'exemple même d'un homme honnête, descendant d'une famille connue, qui est victime de l'incompétence et de la corruption des fonctionnaires.

Dans les huit chapitres numérotés de 60 à 62 et de 64 à 67 étudiés ici, il n'y a que deux caractères *zhi* 志 qui ne sont pas des prénoms de personnage. L'un se trouve vers la fin du chapitre 60 où Wu Yong en réponse à Song Jiang demande : « pourquoi perdre ainsi son énergie et sa détermination ? » (何故自丧志气 ? « *he gu zi sang zhi qi* ? »). L'autre est au chapitre 61 au paragraphe où Lu Junyi très optimiste pense qu'il va pouvoir capturer les hors-la-loi des Monts Liang pour les livrer aux autorités, réalisant ainsi « l'ambition de sa vie » (平生之志 « *ping sheng zhi zhi* »).

Il convient de noter aussi l'expression : 我既主意定了 « *wo ji zhu yi ding le* » soit : « mon intention dominante est fixée », utilisée par Lu pour dire que sa décision est prise.

7.3.4.5 La devise « Faire la justice au nom du Ciel »

La devise : 替天行道 « *Ti tian xing dao* » qui semble constituer un lien fort unissant les braves des Marais des Monts Liang peut être traduit par « Remplacer le Ciel pour faire régner la Voie » ; mais compte tenu des actions menées par ces personnages, il paraît intéressant d'adopter, suite à Jacques Dars, une traduction plus concrète : « Faire la justice au nom du Ciel ». Elle constitue aussi une ambition, une résolution collective de ce groupe.

Nous allons étudier son apparition et son implantation progressive au sein du groupe. Une recherche sur la version en 71 chapitres du roman conduit à une vingtaine d'occurrences de cette expression.

Première occurrence :

L'expression : « Faire la justice au nom du Ciel » apparaît pour la première fois à la fin du chapitre 19. Dans ce chapitre, on peut voir Chao Gai et ses compagnons venir demander refuge auprès de Wang Lun, le chef du repaire des Monts Liang ; celui-ci, inquiet par les capacités militaires du groupe, leur fait un cadeau somptueux tout en s'excusant de ne pouvoir les accueillir par manque de moyens ; alors Lin Chong qui apprécie le groupe de Chao Gai intervient ; il s'oppose à Wang Lun et finit par le tuer ; apparaît ainsi une alliance entre le brave Lin Chong et le groupe de Chao Gai qui peut alors rester aux Monts Liang. L'auteur du

roman fait un commentaire sur cet événement en écrivant : « Ainsi arrivent des hommes qui **font la justice au nom du Ciel**,... ». Notons que, comme en chinois les verbes ne se conjuguent pas, c'est la même expression : 替天行道 « *Ti tian xing dao* », « **Faire la justice au nom du Ciel** » qui revient à chaque fois.

Deuxième occurrence : La devise apparaît pour la deuxième fois au chapitre 42. Song Jiang , après avoir rallié les Marais des Monts Liang, revient seul, la nuit, au village de la famille des Song avec l'intention de ramener, en toute discrétion, son père et son frère au repaire ; en fait des soldats le cherchent déjà ; alerté par son frère, il fuit mais c'est un peu tard ; avec des soldats à ses trousses, il se cache dans un vieux temple, plus précisément dans une niche pour une statue, vide et couverte par un rideau. Des jeunes filles en bleu lui apparaissent alors et lui demandent le les suivre pour rencontrer une Déesse qui l'attend ; il les suit ; la Déesse l'accueille chaleureusement, lui offre trois rouleaux d'Ecrits célestes et lui conseille de **faire la justice au nom du Ciel** ; il remercie, les jeunes filles en bleu le raccompagnent ; au milieu d'un pont, elles le poussent dans l'eau et Song Jiang se réveille dans sa niche. C'était donc un rêve ; pas tout à fait, car en vérifiant sa housse, il retrouve bien les trois rouleaux d'Ecrits célestes. Suivant les conseils des jeunes filles en bleu, il attend le petit matin pour sortir de sa cachette et apprend alors grâce à une plaque antique que l'édifice dans lequel il s'est réfugié est le temple de la Déesse du Neuvième Ciel. Des braves des Monts Liang arrivent, tuent ou chassent les soldats, retrouvent Song Liang et lui apprennent que son père, son frère et toute sa famille sont déjà en sécurité au repaire.

Troisième occurrence : Au chapitre 53, Dai Zong qui est venu voir l'Homme Parfait Luo, maître de Gongsun Sheng, pour lui demander de permettre à ce dernier d'aller aider Song Jiang en grandes difficultés ; il explique au Maître Luo que Chao Gai et Song Jiang sont des braves qui font grand cas de la justice, sont détachés vis-à-vis des richesses et s'appliquent complètement à **faire la justice au nom du Ciel** .

Quatrième occurrence : Au chapitre 54, l'Homme Parfait Luo permet à Gongsun Sheng d'aller aider Song Jiang et lui dit qu'il va lui enseigner la Méthode Correcte des Cinq Tonnerres du Coeur du Ciel ; en procédant selon cette méthode, il pourra sauver Song Jiang, préserver le pays, apporter la paix au peuple et **faire la justice au nom du ciel**.

Cinquième occurrence : Au chapitre 55, Peng Qi, voulant convaincre Ling Zhen de rejoindre le groupe des Mont Liang, lui dit : Les grands capitaines Chao Gai et Song Jiang **font la justice au nom du Ciel**, accueillent et intègrent les braves...

Sixième occurrence : Au chapitre 56, Song Jiang numéro 2 de la bande, derrière Chao Gai, invite Xu Ning à collaborer ensemble pour **faire la justice au nom du Ciel** ; c'est la première fois qu'un des deux dirigeants emploie cette expression.

Septième occurrence : Au chapitre 60, Chao Gai vient de mourir, Song Jiang accepte, à titre provisoire, le poste de chef du retranchement ; il s'adresse aux braves des Monts Liang pour leur demander de s'unir comme les bras et les jambes d'un même corps pour, ensemble, **faire la justice au nom du ciel**. C'est la première fois qu'un chef du retranchement prononce cette devise en s'adressant à une assemblée des capitaines des Monts Liang.

Huitième et neuvième occurrence : Au chapitre 61, réagissant aux provocations des capitaines des Monts Liang, Lu Junyi s'engage de plus en plus dans la région

des marais des Monts Liang qu'il ne connaît pas ; soudain il entend des sons de fifres et de tambours au sommet de la montagne, lève les yeux, voit un étendard portant l'inscription : « **Faire la justice au nom du Ciel** » et sous un parasol Song Jiang, Wu Yong et Gongsu Sheng, entourés d'hommes de troupe; Wu Yong l'invite à collaborer pour **faire la justice au nom du Ciel**. C'est la première fois que la devise est inscrite dans un étendard du repaire ; on peut dire qu'elle représente maintenant l'ambition collective de la bande.

.....

Les dernières occurrences : Le chapitre 71, le dernier de la version la plus populaire du roman étudiée ici, comprend trois occurrences de la devise : « **Faire la justice au nom du Ciel** ».

Il relate essentiellement l'organisation d'une Grande Assemblée des braves des Monts Liang avec sept jours et sept nuits de sacrifice ainsi que des implorations pour obtenir un signe du Ciel.

Suite aux sacrifices et aux implorations, un signe est venu sous la forme d'une boule incandescente qui s'est enfoncée dans le sol ; en creusant à cet endroit les gens des Monts Liang ont trouvé un stèle de pierre, sur lequel sont inscrits :

-les devises : « **Faire la justice au nom du Ciel** » et « **Loyauté et Sens de justice également parfaits** » ;

-les noms des 108 astres célestes et terrestres suivis des noms des 108 braves des Monts Liang.

Les deux dernières occurrences de la devise sont relatives à la grande bannière jaune comportant l'inscription « **Faire la justice au nom du Ciel** » que les braves ont décidé de faire fabriquer puis d'installer au sommet de la montagne.

La devise: « **Faire la justice au nom du Ciel** » représente ainsi une ambition, une résolution collective du groupe ; à la première occurrence elle n'est qu'un commentaire de l'auteur ou du conteur et n'est pas encore entrée dans la vie des personnages ; à la deuxième occurrence, au chapitre 42, Song Jiang voit en rêve une Déesse qui lui donne trois écrits célestes pour l'aider à mettre en application la devise ; ce début mystique et mythique est à noter ; par la suite plusieurs capitaines en parlent comme une qualité à mettre sur le compte des deux dirigeants Chao Gai et Song Jiang ; à la septième occurrence au chapitre 60, Song Jiang, nommé chef du retranchement, met en exergue cette devise dans son discours qu'on peut qualifier d'acceptation ; la devise devient ainsi la résolution commune du groupe ; cette qualité d'ambition collective se renforcera encore au chapitre 61, lorsqu'elle sera inscrite sur un étendard du retranchement ; au chapitre 71, dernier chapitre du roman dans sa version la plus populaire, elle sera inscrite sur la grande bannière installée sur le sommet de la montagne ; à ce même chapitre, le caractère mystique de la devise sera renouvelée puisqu'elle sera trouvée inscrite sur un stèle trouvé sous terre à un endroit indiqué par un signe du Ciel.

7.3.4.6 Observations.

Les personnages principaux du roman *Au bord de l'eau* n'expriment pas clairement par la parole leur résolution ou ambition personnelle ; pour cette raison il n'est pas facile d'étudier leur *zhi* 志.

Chao Gai semble être animé par la solidarité envers les braves des rivières et des lacs et par un désir de révolte ; c'est peut-être ce désir qui l'a amené à attaquer, sans aucune hésitation, le convoi des cadeaux d'anniversaire du Secrétaire impérial Liang, attaque qui entraînera la riposte des autorités et l'ascension des Monts Liang par Chao Gai qui, dans son retranchement, pourra leur résister. Il se dresse contre les autorités ; si se dresser ainsi signifie établir son *zhi* 志, alors Chao Gai a établi son *zhi* 志 et il le gardera jusqu'à sa mort.

Le personnage de Song Jiang, commandant suprême des Monts Liang, est plus complexe. Sur le plan de la conduite personnelle, il apporte inlassablement son aide aux pauvres et aux malheureux ; sur ce plan, nous pouvons dire que Song Jiang a mis sa résolution dans l'aide aux personnes en difficultés et il ne changera pas ; il faut cependant noter que vis-à-vis des ennemis qui cherchent à lui nuire, il n'hésite pas à se venger. Sur le plan politique, il est plutôt loyal envers la dynastie régnante ; à cause d'une administration corrompue, il a dû faire l'ascension des Monts Liang pour sauver sa vie, mais jusqu'à la fin, il espère que lui et ses hommes peuvent bénéficier d'une amnistie accordée par la Cour ; tout se passe comme si, sur le plan politique, la résolution de Song Jiang de vivre sous les lois de l'empire a été contrecarée par une administration perverse.

Lu Junyi, un grand notable de la capitale du nord, qui deviendra numéro deux du retranchement, n'a pas la trempe de Chao Gai ou de Song Jiang ; il se laisse facilement duper et devient un jouet entre les mains des manipulateurs.

Dans ce roman, il existe bien une résolution clairement exprimée par des mots ; c'est celle qui est contenue dans la devise « **Faire la justice au nom du Ciel** » ; collective, elle est introduite et portée par le chef Song Jiang qui l'a vue en rêve ; il y a ainsi dans son origine un élément un peu mystique.

7.3.5 Conclusions partielles

L'étude de la notion de *zhi* 志 chez des personnages de romans nous permet d'aborder ce problème sous l'angle des « expériences de vie » de personnes du monde ordinaire avec leurs qualités et leurs défauts : des chefs de guerre ambitieux, un fonctionnaire de préfecture au bon cœur, un chef de village prêt à attaquer un convoi de cadeaux d'anniversaire appartenant à un puissant mandarin... ; bien entendu ce ne sont que des personnages de romans, mais compte tenu de la qualité des œuvres et de leur succès auprès du public, on peut dire que ces écrits peuvent posséder en eux-mêmes une part de vérité. L'étude d'une nouvelle et de deux romans nous a permis de voir de près des expériences diversifiées.

Xie Xiao'e après avoir vu en rêve son père et son mari lui donnant, sous forme de rébus, les noms de leurs assassins, se met immédiatement à chercher de l'aide pour les résoudre afin de pouvoir venger la mort de ses proches. Cette décision de vengeance semble être acquise dès le départ. Ce qui caractérise Xie Xiao'e semble être sa très grande détermination à poursuivre la réalisation de l'objectif fixé, que ce soit la vengeance ou l'aspiration à devenir une nonne.

Le personnage de Liu Bei, très favorisé par l'auteur du roman, offre une illustration presque classique, mais peut-être un peu artificielle, de l'établissement explicite et formel du *zhi* 志 ; le serment du Jardin des pêcheurs entre Liu Bei, Guan Yu et Zhang Fei fournit un exemple de la mise en place d'une résolution collective forte ; entre Liu Bei et Zhuge Liang, il y a eu aussi des objectifs

partagés et après la mort de Liu Bei, Zhuge Liang, plus jeune, les a poursuivis fidèlement.

Le personnage de Cao Cao moins favorisé par l'auteur du roman, constitue une illustration non idéalisée et peut-être plus réaliste d'un homme politique ambitieux, résolu, doué de grandes capacités.

Xie Xiao'e et les principaux personnages du *Roman des Trois Royaumes* ont pu poursuivre et réaliser leur objectif ou au moins une partie importante de celui-ci.

Pour les personnages du roman *Au bord de l'eau* étudiés, la situation paraît plus complexe et peut-être plus réaliste.

Chao Gai semble être animé par une solidarité envers les hommes des rivières et des lacs et par un désir de révolte ; sans trop de discours, il a pris le commandement du retranchement des Monts Liang, l'a développé et s'est opposé aux autorités jusqu'à sa mort.

Sur le plan personnel, Song Jiang a pu mettre en pratique son désir d'aider ceux qui sont dans le besoin ; sur le plan politique, sa fidélité à la dynastie régnante a été contrecarrée par le comportement des fonctionnaires de cette même dynastie. Il a joué un rôle essentiel dans l'introduction de la devise : « Faire la justice au nom du Ciel » qui représente la résolution collective du retranchement.

Lu Junyi, grand notable de la capitale du nord, a fait de grandes déclarations sur sa fidélité à la dynastie régnante, mais a dû rejoindre le retranchement par suite d'événements qu'il ne dominait pas.

8 MISE EN REGARD DES NOTIONS DE: VOLONTE, *WILL* ET *YI ZHI* 意志.

8.1 Généralités.

Dans la langue chinoise actuelle l'expression *yi zhi* 意志 tend à être utilisée à la place du mot *zhi* 志 ; nous avons vu que *zhi* 志 a un sens général : pensée, sentiment et un sens spécifique : aspiration, résolution, détermination,... sens qui constitue l'objet principal de notre étude ; l'expression *yi zhi* garde-t-elle les deux sens de *zhi* ou se limite-t-elle au sens spécifique de *zhi* ? L'étude des articles correspondants donnés par plusieurs dictionnaires chinois va permettre de faire le point sur ce sujet.

Par ailleurs cette expression *yi zhi* a été utilisée pour traduire la notion européenne de volonté (ou *will*). Dans la suite du présent paragraphe nous allons examiner des extraits d'articles de dictionnaires qui confirment cette utilisation.

Suite à cette rencontre, y-a-t-il eu une influence de l'Occident sur la définition de la notion représentée par l'expression *yi zhi* ? Y-a-t-il des différences entre les contenus des définitions de volonté, de *will* et de *yi zhi* ? L'étude, dans les paragraphes 8.2, 8.3 et 8.4 des notions de **volonté** selon des dictionnaires français, de *will* selon des dictionnaires de langue anglaise et de *yi zhi* selon des dictionnaires chinois, apportera une réponse à ces questions.

L'utilisation de *yi zhi* 意志 pour traduire le mot **volonté** :

Pour l'expression *yi zhi* 意志 le *Grand Ricci numérique* donne des explications suivantes :

« 意志

'Yì zhì'

1. (Psychol.) Volonté. 2. Intention.

...

意志自由

'Yì zhì zì yóu'

(Dr.-Mor.) Autonomie de la volonté.

意志自由论*

'Yì zhì zì yóu lùn'

(Philos.) Théorie du libre arbitre ; indéterminisme. ...»⁵¹

* en écriture non simplifiée : 意志自由論

L'expression « *Yi zhi zi you lun* », (Théorie du libre arbitre ; indéterminisme.) ainsi que beaucoup d'autres données par le *Grand Ricci* sous la rubrique *Yi zhi* 意志 montrent que *yi zhi* 意志, qu'on trouve dans des textes anciens comme le *Huainanzi*, 2^{ème} siècle avant J.C. (Voir §6.2.2.14.1 ci-dessus) a bien été employée pour traduire l'idée européenne de « volonté ».

⁵¹ Dans cet extrait comme dans d'autres, nous respectons l'usage de l'italique ou du romain du texte d'origine.

A titre de confirmation, notons qu'on trouve cette expression « *Yi zhi zi you lun* », « théorie du libre arbitre », dans des dictionnaires d'autres pays de l'Asie de l'Est avec des prononciations évidemment différentes :

-dans le *Grand dictionnaire chinois-japonais* (*Dai Kan-Wa jiten*) de Morohashi Tetsuji, on trouve bien l'expression : 意志自由論 qui se dit en japonais « *Ishi jiyū ron* » ;

-dans le *Dictionnaire chinois-vietnamien* (*Hán-Việt Từ Điển*) de Đào Duy Anh, l'expression 意志自由論 y est citée et se dit en vietnamien : « *Ý chí tự do luận* » ; ce dictionnaire, publié pour la première fois dans les années 1930 , après des explications en vietnamien, donne entre parenthèses l'expression en français : « théorie du libre arbitre ».

Ainsi nous pouvons considérer qu'actuellement l'expression *yi zhi* 意志 est bien utilisée pour tenter de traduire l'idée européenne de : « volonté », au moins dans le domaine du langage courant.

Par la suite nous allons étudier la notion de volonté telle qu'elle est donnée dans des dictionnaires français, celle de *will* selon des dictionnaires de langue anglaise et celle de *yi zhi* 意志, selon des dictionnaires chinois.

8.2 La notion de volonté selon des dictionnaires français.

Sont présentés ci-dessous des extraits d'articles consacrés au mot : volonté dans les dictionnaires : le *Littré*, le *Petit Larousse*, le *Petit Robert* et le *Trésor de la Langue Française*.

8.2.1 Le *Littré*⁵²

Volonté /vo-lon-té/ *s.f.*

« 1. Puissance intérieure par laquelle l'homme et aussi les animaux se déterminent à faire ou à ne pas faire.

...

2. Particulièrement, la volonté considérée comme agissante, et, par extension, les actes mêmes de la volonté ; ce qu'une personne veut, prescrit ou désire.

...

3. La volonté de Dieu, ses ordres, ses décrets.

...

4. Les dernières volontés d'une personne, ce qu'une personne veut qu'il soit fait après sa mort.

...

5. Particulièrement, *au plur.* Fantaisies, caprices.

...

6. Bonne, mauvaise volonté, disposition favorable, défavorable, où l'on est pour quelqu'un, pour quelque chose.

... »

Le *Littré* donne pour le mot **arbitre** (sens 2) et l'expression **libre arbitre** les explications :

⁵² Réédition 1968

« 2-arbitre /ar-bi-tr/ s.m.

Terme de métaphysique, volonté.

Libre arbitre, puissance qu'a la volonté de choisir entre plusieurs partis sans motif extérieur ; pouvoir de se déterminer sans aucune cause que la volonté elle-même.

La grâce efficace meut le libre arbitre., *Pasc.* Prov.18. Je dis que la liberté ou le libre arbitre est certainement en nous et que cette liberté nous est évidente, *Boss.*

Libr. arb. 2 /...

Dans le langage ordinaire, libre arbitre, signifie seulement une volonté qui n'est pas contrainte.... »

Le *Littré* n'aborde pas l'idée de liberté dans la définition même de la « volonté » ; il le fait dans celle du « libre arbitre » avec le membre de phrase : « choisir entre plusieurs partis sans motif extérieur » ; tout se passe comme si pour ce dictionnaire, dès lors qu'un être vivant peut exercer sa volonté sans motif extérieur, il y a libre arbitre, sans que la question de la qualité de cette volonté soit posée.

8.2.2 Le *Petit Larousse*⁵³.

Volonté n.f. (latin *voluntas*)

« 1. Faculté de se déterminer à certains actes et de les accomplir.

2. Energie, fermeté avec laquelle on exerce cette faculté. *Avoir de la volonté. Volonté inflexible....*

3. Ce que veut qqn ou un groupe. ...

pl. 1. *Fam. Faire les quatre volontés de qqn,...*

2. Dernières volontés :... »

Par ailleurs ce dictionnaire donne aussi les définitions suivantes :

Faculté: « Aptitude, capacité physique, morale ou intellectuelle. La faculté de courir, de choisir, de prévoir. » ;

Libre arbitre: « Pouvoir de l'homme de se déterminer, d'opérer des choix par sa seule volonté. »

Le *Petit Larousse* n'aborde pas l'idée de liberté dans la définition de la « volonté » ; on peut considérer qu'il le fait dans celle du « libre arbitre » par les mots : « par sa seule volonté » ; sa conception du « libre arbitre » est donc proche de celle du *Littré*, mais il y a une limitation dans sa définition de la « volonté » suggérée par les mots : « se déterminer à certains actes ».

8.2.3 Le *Petit Robert*⁵⁴.

Volonté n.f. -1606 ; *volontez* 980. Latin *voluntas*.

« I **Disposition mentale ou acte de la personne qui veut.**

1. Ce que veut quelqu'un et qui tend à se traduire par une décision effective conforme à une intention > **dessein, détermination, intention, résolution, volition**⁵⁵. ...

⁵³ Le *Petit Larousse* 2003.

⁵⁴ Le *Nouveau Petit Robert* 2008.

...

2. (XI^e) Disposition (bonne ou mauvaise) à vouloir et à agir dans un cas déterminé ou à l'égard de quelqu'un.>**grâce** (bonne, mauvaise grâce); **bienveillance, malveillance....**

II Faculté de vouloir.

1. (XIV^e) Faculté de vouloir, de se déterminer librement à agir ou à s'abstenir, en pleine connaissance de cause et après réflexion....

Cette faculté, considérée comme une qualité individuelle, de détermination dans la décision et de constance dans l'exécution.> **caractère, énergie, fermeté, persévérance, résolution, tenacité, volontarisme. ...**

2. Psychol. Forme de l'activité personnelle caractérisée par une représentation mentale préalable du but à atteindre (par opposition aux réflexes, automatismes, impulsions)....

Contr. (du II, 1^o) Faiblesse. »

Vouloir v.tr. fin IX^e

« I Avoir une volonté, une intention, un désir....

...

II Demander, requérir....

...

III Affirmer, prétendre....

...

IV Consentir, accepter...

... »

Ce dictionnaire donne pour le **libre arbitre** la définition suivante:

« PHILOS. Faculté de se déterminer sans autre cause que la volonté. »

Au paragraphe I de l'article **Volonté** le *Petit Robert* fournit une définition plutôt descriptive de la volonté ; cette définition et celle du verbe vouloir se renvoient, partiellement, l'une à l'autre ; par ailleurs, la définition I du verbe vouloir, rappelée ci-dessus, accorde le même rôle aux trois mots : volonté, intention et désir.

Au paragraphe II, consacré à la volonté en tant que faculté, la définition préconise des conditions de libre détermination, de décision en pleine connaissance de cause et de réflexion ; elle est en quelque sorte une définition idéale de la volonté en tant que faculté. Avec cette définition, à l'article du **libre arbitre**, le dictionnaire s'est presque contenté de faire un renvoi au mot **volonté**. Dans ce même paragraphe, le texte admet qu'en considérant la faculté telle qu'elle vient d'être définie comme une qualité personnelle, on peut retrouver la qualité « de détermination dans la décision et de constance dans l'exécution », qualité qui est proche d'autres notions plus empiriques comme le caractère, l'énergie, la fermeté, la persévérance...

8.2.4 Le Trésor de la Langue Française

Le Trésor de la langue française informatisé (TLFi), consulté le 4 octobre 2010,

⁵⁵ Dans le *Petit Robert* un mot en gras qui suit le signe > est un mot qui a un grand rapport de sens avec le mot traité ; d'autres dictionnaires préfèrent la notion de synonyme, qui a probablement un sens plus restreint.

donne pour l'entrée **volonté** un article de 5 pages. Un extrait en est présenté ci-dessous :

Volonté, subst. fém.

« **A.-** [Faculté de l'être hum.]

1. Faculté de l'homme de se déterminer, en toute liberté et en fonction de motifs rationnels, à faire ou à ne pas faire quelque chose.

...

2. Cette faculté en tant que qualité individuelle, qui se caractérise par la fermeté et la constance dans la décision et l'exécution, et par une énergie morale plus ou moins grande. Synonymes : détermination, énergie, ténacité; antonyme : faiblesse...

...

B. -[Expression ou réalisation de cette faculté]

1. Décision ou détermination ferme de l'individu d'accomplir ou de faire accomplir quelque chose. Synonymes : désir, dessein, exigence, intention, souhait, vœu.

...

2. *La volonté de Dieu, du Ciel; la volonté divine*

a) [P. oppos. aux actions des hommes] « Ce qui est conforme au bien, physique ou moral » (LAL. 1968).

b) « Tout ce qui arrive, en tant que manifestation de la toute puissance de Dieu » (LAL. 1968).

...

3. L'ensemble des choix effectués ou des souhaits exprimés par une collectivité ou un groupe.

...

4. Le plus souvent *au plur.*

a) *La/les dernière(s) volonté(s) de qqn.* Volonté(s) manifestée(s) par une personne avant de mourir, pour qu'on les exécute après sa mort.

b) *Péj.* Exigences fondées sur des désirs fantaisistes ou sur des caprices

5. Disposition à agir de telle ou telle manière dans un cas déterminé ou à l'égard de quelqu'un.

a) *Bonne volonté*

☞ Désir, volonté de bien faire ou d'être serviable, de rendre service (avec, parfois, une nuance péj., pour désigner des aptitudes médiocres)....

☞ Dans la *lang. relig.* [P. allus. à l'Évangile (*Luc*, 2, 14)] *Hommes, âmes, cœurs de bonne volonté.* Personnes qui n'ont d'autre but que de faire le bien....

b) *Mauvaise volonté*

Disposition à prendre une attitude passive ou de résistance devant une tâche à accomplir ou un ordre à exécuter....

... »

Ce dictionnaire donne pour le libre arbitre la définition : « Pouvoir de choisir ou de ne pas choisir un acte, de choisir entre le bien et le mal; *p. ext.*, absence de contrainte. »

Comme le *Petit Robert*, le *TLFi* définit aussi, mais dès le début dans le premier paragraphe marqué **A.**, la volonté comme une faculté avec la caractéristique

essentielle de se déterminer en toute liberté et en fonction de motifs rationnels ; il admet aussi que cette faculté considérée comme une qualité personnelle se manifeste par la fermeté et la constance dans la décision et l'exécution, et par une énergie morale.

Il met toutes les autres notions et explications, à l'exception de la locution adverbiale « A volonté », dans un second paragraphe marqué **B.**, paragraphe consacré à l'expression ou la réalisation de cette faculté. A ce sujet il convient de noter qu'après avoir donné au §B, alinéa 1, une définition rigoureuse de la volonté : « Décision ou détermination ferme de l'individu d'accomplir ou de faire accomplir quelque chose. », le *TLFi* a fourni des synonymes : « désir, dessein, exigence, intention, souhait, vœu », ce qui a pour effet d'affaiblir la définition.

Le *TLFi* a donné une définition du libre arbitre sans faire référence à celle du mot volonté.

8.2.5 Observations

L'examen des définitions données par ces quatre dictionnaires français montre que le sujet est complexe et que les méthodes suivies pour le présenter sont diverses ; il en est de même de leurs contributions qui méritent toutes notre considération.

Nous pouvons cependant distinguer dans ces textes deux démarches :

-l'une est empirique, descriptive ; elle essaie de décrire la disposition mentale ou l'acte désigné par le mot volonté ainsi que les qualités personnelles telles que la fermeté, la constance et aussi ce que veut une personne ; dans ces cas, la notion de liberté n'est pas abordée dans la définition de la volonté, elle l'est dans celle du libre arbitre ;

-l'autre consiste à fournir, outre des descriptions comme dans la première démarche, une définition théorique et idéale de la volonté comme une faculté de l'être humain ; les dictionnaires qui appliquent cette démarche essaient aussi de rattacher, de façon plus ou moins justifiée, des descriptions empiriques à la définition théorique ; ce rattachement constitue une construction élégante ayant une valeur didactique ; comme la liberté de décision est incluse dans la définition de la volonté en tant que faculté, la définition du libre arbitre peut être simplifiée.

Un autre point important est que la notion de volonté est associée au fait de se déterminer à agir ou ne pas agir, à faire ou ne pas faire quelque chose ; en français, les verbes: agir, faire quelque chose se rapportent principalement, nous semble-t-il, à des actions orientées vers l'extérieur de soi.

8.3 La notion de will (substantif) selon des dictionnaires de langue anglaise.

8.3.1 Le Webster's New Encyclopedic Dictionary.

Ouvrage de 1640 pages, le *Webster's New Encyclopedic Dictionary (W'sNED)* donne les explications suivantes pour le substantif *will* :

« **Will** /'will/ n

1 : wish or desire often combined with determination <the will to win>

- 2** : *something desired ; esp : a choice or determination of one having authority or power*
- 3** : *the act, process, or experience of willing : VOLITION⁵⁶*
- 4** : *the process or power of wishing, choosing, desiring or intending*
- 5** : *SELF-CONTROL (a person of iron will)*
- 6** : *a legal declaration in which a person states how his or her property is to be disposed of after death*
[Old English willa "will, desire"]
at will : *as or whenever one wishes »*

Ce dictionnaire donne aussi les définitions suivantes qui complètent celle de *will*:

-volition :

« *the act or power of making one's own choices or decisions* »

-self-control :

« *control over one's own impulses, emotions or acts* »

La démarche du *W'sNED* est essentiellement descriptive. Dans l'alinéa 1 il définit *will* comme : « souhait ou désir souvent combiné avec la détermination »; ainsi *will* peut avoir le sens (rare maintenant) de désir (ce point sera confirmé au paragraphe suivant); l'alinéa 3 en renvoyant à « *volition* » donne pour *will* la définition : « l'acte ou le pouvoir de faire ses propres choix ou décisions »; l'emploi des expressions « le processus ou le pouvoir », « l'acte ou le pouvoir » permet au dictionnaire de faire une description sans vraiment s'engager, dans la définition de *will*, sur l'existence d'un pouvoir de faire ceci ou cela, tout en signalant la possibilité de cette existence.

Le fait que, dans un de ses sens, *will* signifie le **contrôle de soi** est un point important à noter.

Ce dictionnaire n'aborde pas le problème de la liberté dans la définition même de *will*; ils le fait au niveau de l'expression *free will* :

free will n :

« *the power of directing one's own actions without restraint by necessity or fate* »;

Soit:

free will nom:

« le pouvoir d'orienter ses propres actions sans restriction par la nécessité ou par le sort ».

L'adjonction de l'adjectif *free* (libre) permet au dictionnaire de parler du « pouvoir d'orienter ses propres actions sans restriction ... » en faisant simplement un travail de lexicographie.

A titre de comparaison nous pouvons considérer que la définition de *free will* du dictionnaire *W'sNED* est à peu près équivalente à celle du *libre arbitre* donnée par le *Petit Larousse*.

8.3.2 Le *Shorter Oxford English Dictionary*.

Ce dictionnaire, une version abrégée du célèbre *Oxford English Dictionary*, en 20 volumes, est un ouvrage important en deux volumes de grand format (A4 environ) avec plus de 3750 pages et de petits caractères. Est présenté ci-dessous un extrait de son article sur le substantif *will* :

⁵⁶ Pour ce dictionnaire, par convention, le fait qu'un mot est écrit en petites lettres capitales indique qu'il est considéré comme un synonyme du mot de l'entrée, pour l'emploi concerné.

Will / wil / noun⁵⁷

...

«**I 1.** *Desire, wish, longing ; (a)liking or disposition (to do); (an) inclination to do. Long obsolete exc. as passing into senses 5,6, 6b. ...*

...

3. *That which one desires....*

...

4 *Pleasure, delight, joy. Long obsolete exc. in **have no will of** below....*

II 5 *The action of willing or deciding to do something; the exercising of the mind with conscious intention towards initiating a chosen action; volition. ...*

b) Intention, intent, purpose, determination, an instance of this. Now rare or obsolete. ...

c) A (psychological) drive; gen. a deliberate or fixed desire or intention (to do)...

6 *The faculty by which a person exercises his or her capacity for initiating conscious and intentional action; power of choice in regard to action. Cf. FREE WILL....*

b) Control over one's own will; self-control; degree of deliberate imposition of this over instinct or impulse; an instance of this.... »

Ce dictionnaire donne pour **free will** la définition:

«**A noun I** *Spontaneous will, inclination to act without suggestion from others. ...*

2 *The power of directing one's own actions unconstrained by necessity or fate...»*

Dans l'article consacré à l'entrée **will**, les sens donnés dans la partie I qui comprend les paragraphes 1 à 4 correspondent au désir, au souhait, à la grande envie, au penchant ... ou même au plaisir ; il est indiqué que ces sens sont obsolètes, sauf cas particuliers tels que dans *have no will of* (n'avoir aucun plaisir à) ou lorsque ces sens passent dans les sens 5, 6 et 6b.

La partie II comprend les paragraphes 5 et 6 et forme le cœur de l'article.

L'alinéa 5 (sous-entendant 5a) décrit *will* comme « un exercice de l'esprit, avec une intention consciente tendant à engager une action choisie » ; l'alinéa 5b donne à *will* les sens de : intention, but, détermination et indique qu'ils sont maintenant rares ou obsolètes ; l'alinéa 5c lui donne le sens d'entrain, de dynamisme psychologique, en général, un désir ou une intention (de faire) délibéré ou concentré.

L'alinéa 6 (valant 6a) définit *will* comme « la faculté par laquelle une personne exerce sa capacité d'engager une action consciente et intentionnelle ; le pouvoir de choisir dans le domaine de l'action » ; l'alinéa 6b définit *will* comme « le contrôle de sa propre volonté, la maîtrise de soi et l'action d'imposer cela (le contrôle) aux instincts et aux impulsions ».

Pour le libre arbitre (*free will*), ce dictionnaire donne deux sens :

« 1) action de vouloir spontanée, penchant à agir sans suggestion de la part d'autres personnes ;

⁵⁷ La numérotation des paragraphes peut sembler inhabituelle ; on a : I1, I2, I3, I4 puis II5, II6 ; de même, dans un paragraphe le second alinéa est marqué :b), la lettre a) du premier alinéa est sous-entendue.

2) Le pouvoir d'orienter ses propres actions sans être contraint par la nécessité ou le sort. »

8.3.3 Observations

Le *Webster's New Encyclopedic Dictionary* qui est un ouvrage d'usage courant décrit des actes, des processus de volition ; il emploie le mot : pouvoir et n'emploie pas le mot : faculté ; la notion de pouvoir n'est pas abordée séparément ; quand le texte en parle, c'est toujours en association avec un acte ou un processus : « acte ou pouvoir », « processus ou pouvoir ».

Le *Shorter Oxford English Dictionary*, qui répond à un usage beaucoup plus exigeant, a un alinéa consacré à la notion de *will* en tant qu'exercice de l'esprit tendant à engager une action et un autre alinéa consacré à la notion de *will* en tant que faculté qui permet l'exercice de l'esprit dont on vient de parler ; les deux notions : exercice et faculté sont traitées sur un pied d'égalité ; la condition importante d'être conscient de ce qu'on fait se retrouve dans les deux alinéas ; ce dictionnaire ne fait pas une construction théorique mettant en premier lieu la notion de faculté et cherchant à rattacher les autres sens au sens de : faculté.

En dehors de cette condition d'être conscient de l'ouvrage d'Oxford, les deux dictionnaires de langue anglaise n'ont pas inclus dans leurs définitions de *will* les conditions intellectuelles : décider en pleine connaissance de cause, se baser sur des motifs rationnels ; la condition de liberté n'est pas incluse dans la définition de *will* mais dans celle de *free will*. Pour les deux dictionnaires cette condition de liberté se traduit par une absence de restriction par la nécessité ou le sort.

D'autres aspects méritent d'être remarqués quand on met en regard la notion de *will* en anglais et celle de volonté en français :

- will* a d'anciens sens correspondant au désir, à la grande envie, au plaisir..., sens qui continuent à être présentés dans des dictionnaires modernes et dont quelques emplois existent encore ;

- dans un de ses sens *will* signifie entrain, dynamisme psychologique, en général, un désir ou une intention (de faire) délibéré ou concentré ;

- dans un autre il signifie: maîtrise de soi, contrôle de ses impulsions, de ses instincts.

8.4 La notion de *yi zhi* 意志 selon des dictionnaires chinois.

Nous allons étudier ci-dessous les définitions de l'expression *yizhi* 意志 données par trois dictionnaires chinois : l'ouvrage *Origine des expressions*, le *Grand dictionnaire* publié par la société San Min à Taipei et le *Grand dictionnaire de la langue chinoise* en treize volumes ; les résultats d'une étude analogue effectuée sur le *Dictionnaire du chinois contemporain* lors de l'étude préliminaire (§3.2) seront rappelés ici.

8.4.1 Le dictionnaire *Origine des expressions*.

Le dictionnaire intitulé 辭源 (辞源), *Ci yuan* soit : *Origine des expressions*, publié à Beijing en 1980 donne pour l'expression *yi zhi* des explications :

意志 : 思想, 志向。

« *Yi zhi* » : «*si xiang, zhi xiang* »

Soit :

« *Yi zhi* » : «pensée, aspirations ».

Il indique ensuite deux phrases utilisant cette expression. La première vient du *Livre du prince Shang*, œuvre légiste attribuée à Shang Yang (4^{ème} siècle av.J.C.), ministre du royaume de Qin ; les réformes de ce dernier ont permis à Qin de se renforcer et de conquérir les autres royaumes et à établir le premier empire chinois; le second est une phrase utilisant cette expression et faisant partie d'un ouvrage beaucoup plus tardif : le *Baopuzi* (*Le Maître qui embrasse la simplicité*) de Ge Hong (4^{ème} siècle après J.C.). Par contre, il ne mentionne pas l'expression *yi zhi* 意志 utilisée dans le chapitre 10 du *Huainanzi* (2nd siècle avant J.C.) et qui remplace un caractère *zhi* 志 dans une phrase identique du chapitre 23 du *Zhuangzi* (voir §6.2.2.14.1, à la section consacrée au *Zhuangzi*)

Ci-dessous est le passage contenant l'expression *yi zhi* du *Livre du prince Shang* : 夫微妙意志之言，上知之所难也。

« *Fu wei miao yi zhi zhi yan, shang zhi zhi suo nan ye.* »

Soit :

« Maintenant, avec un discours présentant des pensées subtiles et mystérieuses, même les personnes les plus instruites auront des difficultés à comprendre. »

Cette phrase fait partie du chapitre 26 consacré à la définition des droits et des devoirs de chacun et constitue le début du dernier paragraphe qui met en exergue la nécessité de faire des lois simples et claires, compréhensibles par tout le monde. Compte tenu de ce contexte plutôt général, nous pensons que le sens le plus probable de *yi zhi* dans cette phrase est : pensée.

Au cours de l'étude de la notion de *zhi* à travers des textes de natures différentes et d'époques diverses, nous avons vu que *zhi* a deux sens :

- un sens général et vaste qui correspondrait à des notions comme pensée, sentiment et même vie intérieure ;
- un sens spécifique qui correspondrait à des notions comme l'ambition, les aspirations, la résolution,...

Notre travail est axé sur ce deuxième sens.

Le dictionnaire *Origines des expressions* semblent considérer que *yi zhi* 意志 est l'équivalent de *zhi* 志 pour les deux sens : général et spécifique et lui donne comme sens : pensée, aspiration. Pour l'explication, il se contente de donner deux expressions binaires qui correspondraient à ces notions.

8.4.2 Le *Grand dictionnaire* publié par la société San Min.

Le *Grand dictionnaire* 大辭典 *Da ci dian* a été publié à Taipei en 1985 par le San Min Book Co Ltd.

Après l'entrée :

意志

« *Yi zhi* »

il donne les explications dans deux alinéas bien séparés :

1] 思想，志向。即意志。

« *Si xiang, zhi xiang. Ji yi zhi* ».

Soit :

« La pensée, les aspirations ; c'est précisément *yi zhi*. »

Après ces explications et en restant dans cet alinéa 1, le dictionnaire cite les phrases contenant l'expression 意志 « yi zhi » du *Livre du prince Shang*, du *Huainanzi*, chapitre 10 et du *Baopuzi*.

Il passe ensuite à l'alinéa 2 qui se présente ainsi :

2] (*will*)

(1) 心理學名詞。...

« *Xin li xue ming ci* »...

« Substantif en psychologie »...

(2) 哲學名詞。...

« *Zhe xue ming ci* »...

« Substantif en philosophie »...

Ce second alinéa débute par le mot anglais : *will* entre parenthèses et est lui-même subdivisé en deux parties ; ci-dessous sa traduction :

2] (*Will*)

« (1) Substantif en psychologie :

a) désigne de façon générale tous les facteurs actifs à l'intérieur de la conscience comme les fonctions psychologiques de fixer son attention, de désirer, de choisir, de décider etc... ;

b) désigne de façon particulière la plus éminente fonction psychologique active de la conscience et de l'intelligence, fonction qui, en outre, comprend la résolution du cœur et qui détermine le comportement.

(2) Substantif en philosophie :

Une espèce de capacité rationnelle de faire des choix et de décider.»

La dernière phrase : « Une espèce... décider » correspondrait à une tentative pour traduire en chinois une définition européenne de la volonté en tant que faculté ; nous reproduisons ci-dessous le texte chinois :

一種做選擇，下決定的理性能力。

« *Yi zhong zuo xuan ze, xia jue ding de li xing neng li.* »

L'explication présentée par ce dictionnaire dans l'alinéa 1] donne à *yi zhi* 意志 les deux sens : général et spécifique de *zhi* 志, soit : pensée et aspirations ; elle est typiquement chinoise et ne diffère de celle donnée par l'ouvrage *Origine des expressions* que par la forme de la phrase.

L'alinéa 2] comprend deux parties ; la première sous le titre de : 'Substantif en psychologie', semble reprendre, mais plus en détail, les deux sens général et spécifique de *yi zhi* 意志 en utilisant des notions et un vocabulaire empruntés à la psychologie européenne ; la deuxième, sous le titre de : 'Substantif en philosophie' semble reprendre l'idée, européenne, d'une **faculté** de faire des choix et de décider.

A notre avis, il n'est pas du tout certain que le contenu de cet alinéa 2] soit connu et intégré par un nombre important de locuteurs de la langue chinoise ; probablement, les auteurs du dictionnaire ont voulu attirer l'attention des utilisateurs sur des idées d'origine européenne, qu'ils considéraient comme intéressantes et qu'ils présentaient de façon plus ou moins fidèle.

Par ailleurs, cet ouvrage est le seul des trois dictionnaires chinois à citer le *Huainanzi* comme texte de l'antiquité utilisant l'expression *yi zhi* 意志 ; sur ce

point, notons que le *Grand dictionnaire chinois-japonais* (*Dai Kan-Wa jiten*) de Morohashi Tetsuji fait aussi cette citation du *Huainanzi*.

8.4.3 Le *Grand dictionnaire de la langue chinoise*

Le *Grand dictionnaire de la langue chinoise* 汉语大词典 *Han yu da ci dian*, en douze volumes⁵⁸, dont la publication à Shanghai commencée en 1986 s'est achevée en 1993, donne comme définition de *zhi* 志 :

志 : 意志 ; 感情

« **Zhi** » : « *yi zhi ; gan qing* »

Soit :

« **Zhi** » : « *yi zhi ; sentiments* »

Avec cette définition, le *Grand dictionnaire de la langue chinoise* a pris position : *yi zhi* n'est pas l'équivalent complet de *zhi*, il n'en possède que sens spécifique qui couvrirait des notions comme l'ambition, les aspirations, la résolution..., le sens général étant pris en charge par l'expression *gan qing* (les sentiments).

Il donne ensuite la définition de *yi zhi* :

意志 : 决定达到某种目的而产生的心理状态, 常以语言或行动表现出来。

« **Yi zhi** » :

« *Jue ding da daomou zhong mu di er chan sheng de xin li zhuang tai, chang yi yu yan huo xing dong biao xian chu lai.* »

Soit :

« **Yi zhi** » :

« Décision d'atteindre telle sorte d'objectif et l'état psychologique qui en résulte, (cette situation) se manifeste souvent par des paroles ou des actes. »

C'est pratiquement la définition donnée par le *Dictionnaire du chinois contemporain*, que nous avons vue plus haut lors de l'étude préliminaire, à une différence près : le membre de phrase « par des paroles **et** des actes » a été remplacé par : « par des paroles **ou** des actes ».

Il donne aussi la définition de *zhi xiang*, une autre expression très importante pour le domaine qui nous intéresse :

志向 : 指关于立身行事意图和决心。

« **Zhi xiang** » :

« *zhi guan yu li sheng xing shi yi tu he jue xin.* »

Soit :

« **Zhi xiang** » :

« désigne le projet et la détermination concernant les domaines de la formation de sa personnalité et du traitement des gens et des affaires. »

Cette définition est en accord avec celle donnée par le *Dictionnaire du chinois contemporain*, qui est encore plus concret :

« **Zhi xiang** » :

« l'aspiration et la détermination relatives au fait qu'on veut pour l'avenir faire telle chose, d'être tel genre d'homme, de femme. »

Comme l'ouvrage *Origine des expressions*, le *Grand dictionnaire de la langue chinoise* cite la phrase du *Livre du prince Shang* étudiée ci-dessus, ne cite pas la phrase concernée du *Huainanzi*, cite le *Baopuzi* de Ge Hong (4^{ème} siècle après J.C.) et aussi d'autres œuvres encore plus tardives : la pièce *Sha gou ji* (*Histoire*

⁵⁸ sans compter le volume des index

de la mise à mort d'un chien) attribuée à Xu Tianchen (14^{ème} siècle) et le *Tong guan zhi ye* (Nuit de Tong Guan) de Yang Shuo (20^{ème} siècle).

En rapprochant la définition de *yi zhi* donnée par le *Grand dictionnaire de la langue chinoise* et celle de *zhi* donnée par le *Glossaire du Maître de Beixi* (12^{ème}, 13^{ème} siècle après J.C.) rappelée ici :

« Le *zhi* 志, ce pour quoi, le lieu où le cœur va ; aller à, c'est comme s'orienter vers ; cela signifie que le cœur tourne sa face complètement vers ce point et y va. »

« Aller directement chercher à obtenir à tout prix une chose, alors c'est le *zhi* ; si dans l'intervalle il y a l'idée d'interrompre, de reculer, de changer alors on ne peut pas appeler cela *zhi*. »

on voit que la nouvelle définition de l'expression *yi zhi* succède bien à celle du mot *zhi* donnée par Chen Chun, Maître de Beixi ; un fait nouveau qui dénote une influence moderne est l'emploi de l'expression *xin li zhuang tai* 心理状态 (état psychologique) créée suite à l'influence occidentale ; une autre différence est perceptible : la définition de l'expression *yi zhi* par le *Grand dictionnaire de la langue chinoise* semble impliquer moins de détermination que celle du *zhi* par Chen Chun ; c'est un trait moderne, mais pas forcément d'origine occidentale. Ainsi, cette définition moderne garde un contenu essentiellement chinois : il décrit un processus concret et parle d'atteindre un objectif, expression qui a un sens large couvrant aussi bien le perfectionnement personnel que l'action sur le monde extérieur. Le mot chinois qui a été traduit par « objectif » est *mu di* 目的, 目 *mu*, c'est l'œil, *di* 的, c'est le centre de la cible que doit viser un archer ; lors de l'étude du *Livre des documents* (§4.1) nous avons pu voir dans un des textes chinois les plus anciens (environ un millénaire avant J.C.), le roi Pan Geng affirmer sa volonté de transférer la capitale du royaume en se comparant à un archer qui a son but.

8.5 Conclusions partielles.

L'étude des notions de volonté, de *will* et de *yi zhi* 意志 dans des dictionnaires de langue française, anglaise et chinoise montre que les démarches utilisées par ces ouvrages pour définir ces notions sont diverses, même parmi des dictionnaires d'une même langue.

On peut distinguer, en gros, deux démarches :

- l'une est empirique, descriptive ; elle essaie de décrire l'acte ou la disposition mentale désigné(e) par le mot volonté, *will* ou *yi zhi* ;
- l'autre consiste à fournir, outre des descriptions comme dans la première démarche, une définition théorique et idéale de la volonté comme une faculté de l'être humain.

Le *Trésor de la Langue Française informatisé* (TLFi) applique, de façon assez systématique cette seconde démarche ; le sens de volonté en tant que faculté est mis en tête de l'article ; la notion de liberté est incluse dans la définition même de cette faculté ; le TLFi classe ensuite tous les autres sens, sauf la locution adverbiale : « à volonté » dans une rubrique intitulée : « Expression ou réalisation de cette faculté » ; ce rattachement est plus ou moins convaincant selon le sens considéré ; ce dictionnaire donne aussi comme synonymes de « volonté » des mots comme : désir, souhait, Le *Petit Robert* est moins systématique ; après

avoir consacré les deux tiers de l'article à une première section intitulée « Disposition mentale ou acte de la personne qui veut », il fournit dans le dernier tiers une définition de la volonté en tant que faculté, très proche de celle donnée par le *TLFi* ; il y rattache des qualités individuelles de détermination dans la décision et de constance dans la l'exécution ainsi qu'une forme de l'activité personnelle, définie en psychologie, caractérisée par une représentation mentale du but à atteindre, par opposition aux réflexes, aux impulsions ; sa définition du substantif volonté et celle du verbe vouloir se renvoient, partiellement, l'une à l'autre ; dans la définition du verbe vouloir, il donne le même rôle aux trois mots : volonté, intention et désir.

Le *Shorter Oxford English Dictionary* présente bien, à côté d'un sens de *will* en tant qu'acte, un sens de *will* en tant que faculté ; mais il ne met pas ce dernier sens au dessus des autres ; il lui donne la définition : « la faculté par laquelle une personne exerce sa capacité d'engager une action consciente et intentionnelle ; le pouvoir de choisir dans le domaine de l'action », mais n'aborde pas la notion de liberté dans la définition de cette faculté ; il le fera dans la définition de l'expression *free will*.

Les autres dictionnaires de langue française ou anglaise n'ont pas une présentation vraiment distincte de la volonté en tant qu'acte ou disposition mentale et de la volonté en tant que faculté ; le *Petit Larousse* emploie bien le mot « faculté » mais il n'en donne pas une définition montrant qu'il correspond à une fonction spécifique de l'être humain et non pas à une simple possibilité de faire quelque chose⁵⁹ ; ces ouvrages n'abordent pas la notion de liberté dans la définition de la volonté ; ils le feront dans la définition des expressions : libre arbitre ou *free will* ; pour ces trois dictionnaires, comme pour le *Shorter Oxford English Dictionary*, la liberté correspond à l'absence de restriction.

Nous passons maintenant au versant chinois.

Le dictionnaire *Origine des expressions* explique le sens de *yi zhi* 意志 par deux autres expressions binaires « *si xiang* » et « *zhi xiang* » qui signifient : « pensée » et « aspiration », puis il cite des phrases utilisant cette expression ; employer un mot ayant un sens proche pour expliquer un autre mot, c'est la méthode traditionnelle déjà utilisée par le *Shuowen jiezi*, dictionnaire étymologique terminé en l'an 100 après J.C., mais cet ouvrage presque bi-millénaire donnait déjà des explications sous la forme de phrases complètes ; il n'y a donc aucune influence moderne sur l'explication donnée par l'ouvrage *Origine des expressions* sur le sens de *yi zhi*.

Le *Grand dictionnaire* de la société San Min fait, dans le paragraphe 1, exactement la même chose que le précédent ouvrage ; il utilise, pour expliquer le sens de *yi zhi*, les deux mêmes expressions binaires, puis il fait trois citations dont deux identiques à celles de l'ouvrage *Origine des expressions* ; ce paragraphe 1

⁵⁹ Selon le *Petit Robert*, « faculté » a plusieurs sens :

- 1) Possibilité de faire quelque chose ;
 - 2) Fonction spécifique de l'être, considérée comme constituant un pouvoir spécial de faire ou de subir un certain genre d'action.
- Avec un sens courant : Aptitude, capacité.

dénote ainsi une démarche complètement traditionnelle, sans influence moderne ; le paragraphe 2 est totalement différent ; précédé par le mot anglais *will* mis entre parenthèses, il semble être une présentation en chinois de notions européennes avec une influence inévitable d'idées chinoises ; une tentative d'introduction de l'idée européenne de la faculté de faire des choix et de décider mérite d'être soulignée. La question est de savoir dans quelle mesure ces notions européennes, vues par des chinois, ont été intégrées dans la pensée chinoise.

Le *Grand dictionnaire de la langue chinoise* considère que *zhi* 志 comprend deux sens : un sens spécifique qui correspond à *yi zhi* 意志 et un sens plus général qui correspond aux sentiments ; il offre une définition simple et claire pour *yi zhi* 意志, très proche de celle proposée par le *Dictionnaire du chinois contemporain* ; cette définition correspond à la pensée chinoise sur ce sujet et répond aux besoins d'emploi courants de cette notion ; l'expression *xin li* (psychologique) utilisée dans cette définition dénote une influence occidentale.

La mise en regard des définitions de « *yi zhi* » des dictionnaires chinois et les définitions données par des dictionnaires de langue française et anglaise respectivement pour « volonté » et pour « *will* » a conduit aux observations suivantes :

- la méthode empirique consistant à décrire l'acte ou la disposition mentale désigné(e) par le mot volonté, *will* ou *yi zhi* est encore utilisée de façon assez prépondérante par tous les dictionnaires ; ceux de langue anglaise n'hésitent pas à expliquer un des sens de *will* (volonté) par le mot *wish* (souhait) ou le mot *desire* (désir), quitte à dire (pour l'un d'entre eux) que ces sens sont périmés sauf exceptions ; un grand dictionnaire français comme le *TLFi*, après avoir fourni une définition rigoureuse pour le mot : volonté, donne comme synonymes pour ce même mot : souhait et désir ; la situation est complexe ; les lexicographes semblent devoir tenir compte des sens et usages légués par le passé ;
- la comparaison des définitions descriptives données pour volonté, *will* et *yi zhi* a aussi fait apparaître une différence importante : les définitions chinoises parlent de la décision d'atteindre un **objectif** alors que les définitions en langue française ou anglaise parlent de celle d'agir, d'accomplir un **acte**, de faire quelque chose ; les notions chinoises de *zhi* ou de *yi zhi* correspondent à des aspirations assez importantes et exigeant de maintenir sa détermination pendant une certaine durée ; ainsi le *Dictionnaire du chinois contemporain*, ouvrage d'un usage très courant, donne comme exemple : établir son *zhi* d'exercer le métier d'enseignant ;
- certains dictionnaires français ou anglais donnent aussi une définition de la « volonté » (ou de « *will* ») en tant que « faculté » ; sur ce point il y a une différence claire et importante entre dictionnaires de langue française ou anglaise et dictionnaires chinois ; en effet, chez ces derniers, il n'y a pas de définition de *zhi* ou de *yi zhi* en tant que faculté ; il y a bien le *Grand dictionnaire de la société San Min* qui en parle, mais il le fait dans un paragraphe précédé par le mot anglais « *will* » et en fournissant une explication qui ressemble fort à une traduction en chinois d'une définition d'origine européenne ; tout se passe comme si ce dictionnaire présente au public chinois une notion européenne. Dans *Fonder la morale*, chapitre X, François Jullien a notamment signalé cette absence d'une analyse des « facultés » avant d'exprimer sa réticence à l'égard de la traduction de *zhi* par « volonté ».

Compte tenu des observations ci-dessus et celles du paragraphe 9.2.1, nous pensons qu'une traduction dans ce domaine n'a, de toute façon, que la valeur

d'une approximation. Des mots tels que : résolution, détermination, aspiration, ambition, intention..., peuvent être utilisés pour traduire le mot *zhi*, chacun permettant d'exprimer une nuance particulière ; il n'y a pas de correspondance simple et automatique. C'est au traducteur de choisir le mot qu'il considère comme acceptable, en fonction de sa compréhension du texte et de sa façon de traduire.

Par ailleurs, nous aurons l'occasion de revenir sur cette possibilité d'utiliser différents mots français pour traduire, très approximativement, le mot *zhi*.

9 CONCLUSIONS

Comme annoncé dans le titre de cette thèse et dans le chapitre 2 consacré à la méthodologie, notre travail a consisté à chercher et à décrire le contenu de la notion de *zhi* 志, tel qu'il existe dans la culture chinoise. Le choix du cadre large de la culture nous a fait étudier des textes de natures différentes : documents historiques, écrits et enseignements de sages, poésies, romans, dictionnaires de langues et collections d'expressions toutes faites. Le choix de ce cadre fait aussi que les résultats comprennent non seulement des notions théoriques mais aussi des aspects pratiques comme « des éléments de culture parlant à l'intuition et à la sensibilité des hommes ».

Nous aboutissons ainsi à une véritable méthode que chacun peut utiliser pour conduire sa propre vie.

Nous allons présenter cet outil sous ses différents aspects avant d'aborder la question de la nature du *zhi*.

9.1 Le *zhi* 志 et ses corrélats, une méthode pour conduire sa vie.

En accord avec Confucius, la pensée chinoise s'occupe d'abord de la vie des hommes sur terre ; cette vie précieuse qui est transmise à chacun par ses parents et ses ancêtres ; cette vie que chacun retransmet à ses enfants.

Avec le *zhi*, la grande question qui est posée est : Que faire de sa propre vie ? Un des plus beaux objectifs qui peut être proposé à chacun est de se conduire en humain (*wei ren* 为人), de devenir un humain (*cheng ren* 成人), car pour la pensée chinoise, ce n'est pas acquis. L'idée de *zhi* 志 affirme donc la capacité, le pouvoir pour l'être humain de définir un sens à donner à sa vie et de le réaliser. En langage concret on peut parler de projet de vie et de sa réalisation.

L'étude a conduit à un outil pour diriger sa vie et dont les principaux composants intellectuels et opérationnels sont :

- les conditions fondamentales pour la mise en œuvre du *zhi* ;
- les définitions des notions de *zhi*, *yi zhi* et d'autres corrélats ;
- l'établissement du *zhi*, opération concrète visant à mettre en pratique la notion de *zhi* (Voir au § 9.1.3);
- des éléments de culture parlant à l'intuition et à la sensibilité des hommes : des textes au souffle inspirateur, des comportements exemplaires...

9.1.1 Les conditions fondamentales pour la mise en œuvre du *zhi* 志.

Les Entretiens de Confucius, le *Mencius*, le *Xunzi*, tous affirment l'autonomie de la personne humaine, de son cœur (-esprit) ; sans cette autonomie il n'y a pas de *zhi*. A titre d'illustration, rappelons le passage suivant du *Xunzi* :

« Le cœur est le souverain du corps, le maître de la vie intellectuelle et spirituelle (la clarté merveilleuse, 神明 *shen ming*). Les ordres viennent de lui, il n'en reçoit pas ; interdire ou faire faire, prendre de force ou recevoir, marcher ou s'arrêter, ces actions dépendent de lui. C'est pourquoi, la bouche peut être ravie et contrainte de se taire ou de parler, le corps peut être ravi et contraint de se plier ou de s'étendre, le cœur ne peut être ravi et contraint de modifier son intention (*yi* 意) ; si c'est juste, alors il accepte ; si c'est faux, alors il refuse. C'est pourquoi il est dit : Le cœur reçoit, ses choix ne sont soumis à aucun interdit, il voit par lui-même ; les choses peuvent être nombreuses et variées, sa nature ultime est de ne pas se laisser diviser. »

L'autre condition générale est la place centrale du *zhi* dans la conduite humaine ; cette condition est conforme à l'idée assez courante dans la culture chinoise, selon laquelle il est souhaitable que le cœur soit unifié et non pas tiraillé entre différents objectifs.

La troisième condition générale est la possibilité pour l'être humain d'agir sur son *zhi* ; nous l'avons vu : il peut le rehausser, l'abaisser, l'affermir.

Mais si une personne peut agir sur son *zhi*, alors d'autres personnes peuvent chercher à l'influencer afin de canaliser son *zhi* ; ainsi au cours de l'étude nous avons pu voir :

- le Duc de Zhou conseiller au Roi Cheng de surveiller le *zhi* des princes pendant les offrandes ;
- un passage du *Laozi* proposer aux gouvernants d'affaiblir le *zhi* du peuple ;
- des personnages du roman *Au bord de l'eau* manipuler, piéger d'autres dans l'intention d'exercer une influence sur leurs choix.

Mencius a consacré un long paragraphe au courage, force du cœur qui aide à défendre son autonomie et à la mettre en pratique.

Sur le plan formel, on peut chercher à vérifier qu'il existe bien un verbe qui signifie « vouloir » et qu'il est utilisé par une personne humaine, parlant de préférence à la première personne du singulier ; c'est le cas avec le verbe *yu* 欲 (vouloir, désirer) qui est très couramment utilisé avec un sens neutre dans des ouvrages classiques tels que *Les Entretiens* de Confucius, le *Grand Apprentissage* ; il est employé dans des situations de vie ordinaires comme dans les enseignements des sages, par exemple : « Ne pas faire à autrui ce qu'on ne voudrait pas (*bu yu* 不欲) qu'il fût fait à soi-même ». Cette règle générale, Zi Gong, un disciple de Confucius, en parlant de lui-même, l'a énoncée sous une forme personnelle : « Ce que je (*wo* 我) ne voudrait pas (*bu yu* 不欲) qu'on me (*wo* 我) fit, je (*wu* 吾) veux (*yu* 欲) aussi ne pas le faire à autrui. »

Actuellement *yu* 欲 est moins utilisé et est remplacé par *yao* 要.

9.1.2 Définition des notions de *zhi* 志 et de *yi zhi* 意志.

Cette définition s'est construite de façon progressive.

Le *Livre des documents*, grâce notamment aux chapitres « Pan Geng⁶⁰ », « Avis de la ville de Luo » et « Avis au Prince Kang », chapitres datant de la dynastie des Zhou de l'Ouest⁶¹, a apporté une contribution importante. A partir de l'étude de ces textes, il est possible de tirer l'idée suivante : « Le *zhi* 志 serait l'orientation d'une personne, de son cœur vers un objectif à atteindre ; cette orientation est adoptée après des délibérations ; elle doit avoir une certaine persistance. » Cette idée existait dans ces chapitres du *Livre des documents*, mais il a fallu attendre Chen Chun (12^{ème} siècle après J.C., voir ci-dessous) pour qu'elle fût formulée de façon formelle pour en faire une définition.

En comparant le *zhi* au commandant suprême d'une grande armée, l'ouvrage *Les Entretiens* de Confucius suggère l'idée d'un commandant pour la vie intérieure de l'homme ; ce commandant c'est le *zhi* qu'il est impossible d'enlever même à un homme du commun ; le *Livre de Mencius* précise que ce *zhi* est le commandant suprême du souffle, ce dernier mot devant recouvrir des énergies de différentes natures (émotions, sentiments...). Ces deux ouvrages invitent ainsi l'homme (ou son cœur) à établir un commandant, le *zhi* qui l'aidera à coordonner les diverses énergies qui l'habitent. En dehors de cette contribution, essentielle, exprimée dans un langage métaphorique, les deux livres ne se sont pas intéressés aux problèmes de la définition formelle.

Une explication de cette situation pourrait venir du fait qu'un caractère chinois contient en lui-même une certaine définition. En effet, le caractère *zhi* 志 se compose de la clef *xin* 心=cœur et d'une partie supérieure qui est le caractère *zhi* 之= aller à ; ce caractère *zhi*=aller à, par suite de déformations, est maintenant écrit, dans le caractère *zhi* 志, avec deux traits horizontaux et un trait vertical, quelque chose comme : 士. Selon le *Dictionnaire Ricci des caractères chinois*, le caractère *zhi* 志 avec ses deux composantes : *xin*= cœur et *zhi*= aller à, se trouve dans une (ou des) inscription(s) sur bronze de la période des Zhou de l'Est (de 770 à 256 avant J.C.). Il y a deux interprétations possibles de cette graphie ; la première considère que le caractère ' *zhi*=aller à' a un rôle purement phonétique consistant à indiquer une prononciation approximative et c'est le caractère ' *xin*=cœur' qui, seul, donne une indication sur le sens (indication forcément assez vague) ; pour la deuxième interprétation, ' *zhi*=aller à' contribue aussi au sens tout comme ' *xin*= cœur' ; dans ce cas *zhi* 志 aurait comme sens : « le cœur va à ». Ce genre d'interprétation est très courant et peut même être utilisé comme un moyen mnémotechnique. Quand *zhi* 志, par sa graphie seule donne déjà le sens : « le cœur va à », la recherche d'une définition peut ne pas paraître comme particulièrement prioritaire.

Xun Zi qui vit entre le 4^{ème} et le 3^{ème} siècle avant J.C. a commencé à utiliser de façon courante l'expression binaire *zhi yi* 志意 (dans l'ordre *zhi* puis *yi*) avec un sens équivalent à celui de *zhi* 志 ; on trouve ainsi deux expressions *zhi yi* 志意 au chapitre 2 du *Xunzi*, un à chacun des chapitres 4, 5, trois au chapitre 8...

Au deuxième siècle avant J.C., le *Livre du Maître de Huainan* a reproduit une phrase du *Zhuangzi*, chapitre 23 avec un seul changement : le caractère *zhi* 志 a été remplacé par *yi zhi* 意志 (dans l'ordre *yi* puis *zhi*) ; ainsi les auteurs du livre ont employé l'expression binaire *yi zhi* 意志 et l'ont considérée comme l'équivalente du caractère *zhi* 志.

⁶⁰ Nom d'un roi

⁶¹ 11^{ème}-8^{ème} siècle avant J.C.

Bien plus tard, Chen Chun qui vit entre le 12^{ème} et 13^{ème} siècle après J.C. a donné la définition suivante :

« Le *zhi* 志, ce pour quoi, le lieu où le cœur va ; aller à, c'est comme s'orienter vers ; cela signifie que le cœur tourne sa face complètement vers ce point et y va. »

Puis il a fourni des explications supplémentaires :

« Aller directement chercher à obtenir à tout prix une chose, alors c'est le *zhi* ; si dans l'intervalle il y a l'idée d'interrompre, de reculer, de changer alors on ne peut pas appeler cela *zhi*. »

Par ailleurs Chen Chun a distingué dans l'exercice du 'vouloir' deux composantes : le *yi* 意 et le *zhi* 志 et les a définies sur un exemple :

« Mettre en œuvre la délibération afin de savoir: 'le sentiment de joie ou de colère concerne quelle personne ?', c'est le *yi* 意 (idée) ; orienter le cœur vers cette personne, objet de la joie ou de la colère c'est le *zhi* 志 (détermination).»

Chen Chun semble donner, par cette définition, une représentation mentale et abstraite d'un processus d'orientation du cœur d'une personne ; il désigne par *yi* la phase de délibération et par *zhi* la phase d'orientation du cœur.

Avant Chen Chun, le Maître de Huainan et ses collaborateurs ont réuni *yi* et *zhi* pour former *yi zhi* 意志 et ont utilisé cette expression à la place de *zhi* ; maintenant, en utilisant les contributions de Chen Chun et du Maître de Huainan nous pouvons dire que : « *yi zhi* 意志, c'est l'orientation du cœur vers un objectif à atteindre ; cette orientation, adoptée après une phase de délibération, sera suivie par une phase pendant laquelle la réalisation de l'objectif sera recherchée » ; nous convenons d'appeler cette définition la notion *yi zhi* 意志 de Chen Chun et du Maître de Huainan.

Traduite en langage moderne cela donnerait :

« *yi zhi* 意志, c'est l'état psychologique dynamique d'une personne qui, après délibération, choisit un objectif (d'une certaine importance) et s'investit dans sa réalisation.»

A l'époque contemporaine, le *Grand dictionnaire de la langue chinoise* 汉语大词典 *Han yu da ci dian* terminé en 1993, donne les définitions :

a) 志 : 意志 ; 感情

« **Zhi** »: « *yi zhi* ; *gan qing* »

Soit :

« **Zhi** » : « *yi zhi* ; sentiments »

Ainsi *yi zhi* a le sens spécifique de *zhi* qui couvre des notions comme l'ambition, les aspirations, la résolution..., le sens général étant pris en charge par l'expression *gan qing* (sentiments).

b) « **Yi zhi** 意志 » : « Décision d'atteindre telle sorte d'objectif et l'état psychologique qui en résulte, (cette situation) se manifeste souvent par des paroles ou des actes. »

C'est pratiquement la définition donnée par le *Dictionnaire du chinois contemporain*, un ouvrage d'usage courant, étudié lors de l'étude préliminaire.

Elle paraît découler directement des explications de Chen Chun combinées avec l'utilisation de l'expression *yi zhi* par le Maître de Huainan ; en réalité, elle est un peu en retrait par rapport au texte de Chen Chun, car elle ne parle pas de délibération avant le choix, mais ce point est peut-être sous-entendu ; sur un autre

plan, elle semble impliquer une détermination moins forte que celle indiquée dans les explications de Chen Chun ; on peut noter aussi l'emploi du qualificatif « psychologique » (*xin li* 心理) qui dénote une influence occidentale.

Ce dictionnaire donne aussi la définition de *zhi xiang*, une autre expression ayant un contenu analogue à celui de *yi zhi* mais plus concret :

志向 : 指关于立身行事意图和决心。

« **Zhi xiang** » : « *zhi guan yu li shen xing shi yi tu he jue xin.* »

Soit :

« **Zhi xiang** 志向 » : « désigne le projet et la détermination concernant les domaines de l'établissement de sa (propre) personnalité et du traitement des gens et des affaires. »

Cette définition est en accord avec celle donnée par le *Dictionnaire du chinois contemporain*, qui est encore un peu plus concret :

« **Zhi xiang** 志向 » : « l'aspiration et la détermination relatifs au fait qu'on veut pour l'avenir faire telle chose, d'être tel genre d'homme, de femme. »

Dans ces définitions, soulignons le fait que le *zhi* concerne aussi bien la formation de sa personne que l'action orientée vers l'extérieur.

A notre avis, ces quelques définitions simples et claires proposées par le *Grand dictionnaire de la langue chinoise* et par le *Dictionnaire du chinois contemporain* sont de nature à répondre aux besoins d'usage courant dans la société.

Sur un autre plan, on peut noter que l'image qui sous-tend les notions de *zhi* 志 ou *yi zhi* 意志, telles qu'elles sont définies, est celle d'un processus.

La présentation en chinois de notions européennes de *will*, de volonté qu'on trouve par exemple dans le *Grand dictionnaire* de la société San Min, précédée en plus, dans ce cas, par le mot anglais *will*, montre que *yi zhi* 意志 a été employée pour traduire en chinois des notions exprimées par les mots *will* ou volonté ; l'utilisateur peut ainsi être informé de certains contenus européens relatifs à ces notions ; dans quelle mesure la langue chinoise a-t-elle intégré ces contenus ? Il semble trop tôt pour répondre à cette question.

9.1.3 L'établissement du *zhi* (*li zhi* 立志).

Généralités.

A l'époque actuelle comme au temps de Chen Chun, l'expression *li zhi* 立志 a, de façon courante, le sens d'« établir sa résolution ». C'est une opération consciente, personnelle, consistant à se définir un objectif d'une certaine importance et à décider de se consacrer à sa réalisation.

A titre d'exemple, lorsqu'un jeune homme décide de se donner comme objectif de devenir médecin, enseignant ou explorateur ... et de faire les efforts nécessaires pour y parvenir, alors on peut dire qu'il a « établi sa résolution ». A un niveau d'importance plus élevé, une personne peut se demander : « Qu'est-ce que je veux faire de ma vie ? »

C'est dans le *Mencius* qu'on trouve les premiers emplois de cette expression *li zhi* 立志, mais elle n'a pas forcément le sens d'« établir sa résolution » ; en effet, elle y est utilisée deux fois mais toujours précédée du verbe *you* 有 (avoir) ; cette

construction *you li zhi* 有立志 oblige à penser à un autre sens qui serait : avoir « la résolution de se dresser, de s'établir » ; ces deux sens de l'expression *li zhi* 立志 sont compatibles car quelqu'un qui a la résolution de s'établir a, très probablement, « établi sa résolution » ; grâce à cette compatibilité, l'existence des deux sens n'a peut-être pas posé trop de problème; puis, probablement, l'usage a consacré, par la suite, le sens d'« établir sa résolution » lorsque l'expression est utilisée seule. Par ailleurs, il convient de noter que Mencius avait une forte croyance dans les capacités de l'être humain de diriger sa propre vie puisqu'il a aussi proposé à chacun d'établir sa destinée (*li ming* 立命).

Les facteurs importants pour l'établissement du *zhi* sont : l'objectif visé, la démarche à suivre et les efforts à consentir.

Les objectifs visés :

Dans *Les Entretiens* de Confucius, outre les exhortations du Maître comme : poursuivre la Voie, parvenir à la vertu d'humanité, deux conversations entre Confucius et ses élèves consacrées au *zhi* nous laissent voir des objectifs variés : réussir une carrière politique, posséder des biens matériels comme voitures, chevaux et les partager avec des amis, figurer comme assistant dans les cérémonies au grand temple des ancêtres royaux, être au service des autres, vivre une amitié sincère, s'occuper avec sollicitude des jeunes, se consacrer à son perfectionnement personnel, vivre une vie simple, proche de la nature. Selon Confucius c'est à chacun de choisir l'objet de ses ambitions ou aspirations.

Le Grand apprentissage (*Da xue*) propose plusieurs objectifs de dimension croissante : cultiver sa propre personne, mettre de l'ordre dans sa famille, bien gouverner son pays, faire briller partout sous le ciel les illustres vertus et conclut : « Depuis le Fils du Ciel jusqu'aux hommes du peuple, tous doivent considérer comme base la culture de sa propre personne ».

Les écrits de Chen Chun et de Wang Yangming consacrés à l'établissement du *zhi* proposent simplement de devenir une Sainte Personne ou un sage.

Pour la tradition confucéenne, il est tout à fait normal et intéressant qu'un sage aide un souverain à bien diriger son royaume.

En ce qui concerne le *Laozi*, ses idées de base et ses recommandations générales, qui forment le contenu des deux tiers des chapitres de l'ouvrage, peuvent être considérées comme destinées à tout le monde ; elles préconisent, de façon plutôt abstraite, une vie simple, discrète... : pratiquer le non-agir, ne pas rivaliser, se connaître soi-même,... Un tiers des chapitres comprennent des recommandations sur des questions politiques, militaires ; elles sont destinées aux dirigeants.

Comparé au *Laozi*, le *Zhuangzi* est plus concret, au moins sur le point qui nous intéresse ici. Il a le mérite de présenter comme exemplaires et en détail, des vies de petites gens comme le cuisinier Ding, le charron Bian, le menuisier Qing, le vieux jardinier du chapitre 12, le bossu chasseur de cigales du chapitre 19, des hommes qui, dans l'ensemble, excellent dans leur modeste métier grâce à un investissement personnel important ; ils parlent sur un pied d'égalité avec les princes et les maîtres comme Confucius ou ses élèves ; ces hommes du peuple vivent par eux-mêmes et pour eux-mêmes .

Démarche à suivre ; efforts à consentir.

Sur ce plan le *Zhong yong* ou *La pratique constante de la centralité* a apporté une contribution importante ; un objectif fondamental qu'il propose à l'être humain, c'est de parvenir à l'authenticité. Ainsi les derniers alinéas du chapitre 20 nous donnent un exemple très concret de l'établissement du *zhi* 志 et de sa mise en application ; le texte comprend sept alinéas ; les deux premiers parlent de la manière du Ciel et de la Sainte personne et indiquent que l'homme est « Celui qui accède à l'authenticité » ; les cinq derniers expliquent justement comment l'homme peut accéder à l'authenticité. C'est un véritable plan d'action présenté en quatre étapes :

- faire son choix (le texte suggère de choisir le bien) ;
- étudier le sujet dans toute son ampleur, s'en enquérir dans le détail, réfléchir avec attention, discerner clairement ;
- mettre en application avec conviction et diligence ;
- vérifier que les différentes actions : étude, réflexion, ..., mise en application ont été effectuées de façon complète et correcte, sinon il faudra refaire et persévérer dans ses efforts.

Il paraît assez clair que la tradition chinoise apprécie beaucoup la détermination, la persévérance ; il nous semble que ces alinéas du *Zhong yong* sont assez représentatifs de cette tendance.

9.1.4 Des éléments de culture parlant à l'intuition, à la sensibilité des hommes.

Au cours de l'étude, outre les définitions, les conditions d'exercice, les démarches à appliquer, nous avons rencontré aussi des éléments qui s'adressent à l'intuition, à la sensibilité des hommes. Nous allons citer quelques uns de ces éléments très variés.

Des textes au souffle inspirateur.

Citons par exemple le passage suivant du *Mencius* (§3.B.2): « Habiter la vaste demeure du monde, se tenir dans la position correcte du monde, cheminer sur la grande voie du monde ; s'il parvient à réaliser son ambition, alors avec le peuple il pratiquera ces vertus ; dans le cas contraire, il poursuivra seul sa voie. La richesse et les honneurs ne peuvent l'égarer ; la pauvreté, la basse condition ne peuvent le faire changer ; la force, l'intimidation ne peuvent le faire plier ; c'est ainsi qu'est défini ce qu'on appelle un grand homme. »

« Le Chant du Souffle Juste » de Wen Tianxiang constitue un autre exemple important de texte au souffle inspirateur.

Des personnes exemplaires notamment sur le plan du patriotisme.

C'est le cas de Qu Yuan, de Wen Tianxiang, de Lu You ; tous ces patriotes ont choisi la poésie pour s'exprimer.

Des personnages de romans.

Le personnage de Xie Xiao'e, figurant une jeune personne apparemment faible mais douée de beaucoup de détermination, a peut être convaincu des générations de lecteurs, dans la mesure où le membre de phrase qui décrit son

comportement : « Une détermination forte, dure, une conduite bravant les souffrances » est devenu une expression toute faite.

Les avis des lecteurs sur les personnages que nous avons étudiés dans le *Roman des Trois Royaumes* et dans *Au bord de l'eau*, sont difficiles à connaître et probablement divergents ; il n'est pas exclu que ce qui laisse des impressions durables chez les lecteurs serait le caractère collectif de certaines déterminations : solidarité et partage d'un objectif politique entre les frères jurés : Liu Bei, Guan Yu et Zhang Fei, loyauté et transmission d'objectif entre Liu Bei et Zhuge Liang, loyauté entre les braves des Marais des Monts Liang et leur adhésion collective à la devise « Faire la justice au nom du Ciel ».

Des paraboles.

En Chine, des histoires ou anecdotes particulièrement édifiantes peuvent encore servir de paraboles ; dans le domaine du *zhi* une des plus connues a comme titre : « Yu Gong déplace les montagnes » ; elle souligne l'importance de la détermination et de l'action collectives, avec, dans ce cas, une transmission d'objectif de génération en génération.

Des expressions toutes faites.

Ces expressions laconiques ne comprenant, le plus souvent, que quatre caractères jouent un rôle important dans la culture populaire. Au début de ce travail, nous en avons étudié un certain nombre qui sont en relation avec le domaine de l'étude : résolution, détermination.... Une des plus célèbres serait : « Celui qui a la résolution finira par réussir » ; à côté de cette formule optimiste il y a aussi : « Entreprendre, cela dépend de l'homme ; réussir ou non, cela dépend du ciel ». La seconde expression n'est pas en contradiction avec la première ; elle dit simplement que dans la vie, il y a des incertitudes, un bon plan peut très bien échouer ; dans un tel cas, un homme résolu recommencera.

9.2 Sur la question de la nature du zhi.

9.2.1 La compréhension processive du zhi et ses conséquences

9.2.1.1 Le zhi en tant que processus.

Au paragraphe 9.1.2, en intégrant les définitions de *yi* et de *zhi* du *Glossaire du Maître de Beixi* dans l'expression binaire *Yi zhi* utilisée dans le *Livre du Maître de Huainan*, nous avons abouti à la définition suivante :

« *Yi zhi* 意志 : c'est l'orientation du coeur vers un objectif à atteindre ; cette orientation, adoptée après une phase de délibération, sera suivie par une phase pendant laquelle la réalisation de l'objectif sera recherchée. »

C'est aussi la définition de *zhi* dans son sens spécifique, objet principal de notre étude. Elle présente l'avantage de montrer de façon concrète que le *zhi* correspond à un processus.

L'importance accordée par la pensée chinoise aux processus est attestée par le fait qu'un des premiers livres des plus importants de la Chine est le *Classique du changement* ; cet ouvrage traite essentiellement des processus comme le montre François Jullien dans l'ouvrage *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi king, le Classique du changement* ; en effet, il a noté, dans la préface, que « l'unique objet » de ce livre « est de nous révéler la cohérence interne aux processus » ; puis dans l'épilogue de ce même ouvrage il a écrit : « nous découvrons dans la pensée chinoise, telle qu'elle a été mise en forme par le *Classique du changement*, non pas une pensée demeurée en enfance (comme se plaisait à le croire Hegel)...mais une réflexion qui n'a cessé de se développer en favorisant une compréhension processive de la réalité et a abouti à une logique d'un autre type : celle de l'immanence. »

Pour bien comprendre la différence qui existe entre la conception chinoise du *zhi* et la conception philosophique européenne de la volonté, nous allons reprendre ici le rappel fait par François Jullien dans *Fonder la morale*, chap. X, § 1, concernant des avis exprimés par Rousseau et par Kant sur ce sujet :

« Voilà qui suffirait à nous faire douter de l'évidence dont se pare à nos yeux la volonté. D'ailleurs, à considérer les choses de plus près, on se rend bien compte que, tout en ne disposant d'autre point de départ que la volonté, nos philosophes sont conscients de ce que sa « nature » nous échappe. Je veux mouvoir mon corps et mon corps se meut mais je ne peux « concevoir » comment « cela se fait » (i.e., comment la volonté peut « produire une action physique ») : en même temps qu'il en fait l'expérience indéniable, Rousseau voit dans la volonté un « mystère ». Cette évidence est une énigme. De même, pour Kant, la liberté dont se prévaut la volonté est inexplicable (puisque toute explication nous ramène à une détermination selon les lois de la nature et que notre volonté d'êtres raisonnables nous en rend indépendants). Un « soupçon », admet-il, pourrait s'éveiller : si l'idée d'une « valeur absolue de la simple volonté » n'était qu'une « transcendante chimère » (M.M., p.90) – et non ce pur « joyau » de la morale ? »

Dans cet extrait, le mot « joyau » utilisé par Kant attire notre attention sur un point important qui permet de voir la différence entre des deux façons de penser cette fonction essentielle de l'être humain. La pensée chinoise considère aussi que le *zhi* est important, mais elle ne le compare pas à **un joyau** ou à **une substance**, si précieuse soit elle ; pour exprimer cette importance, elle dirait un **processus éminent**. Cette compréhension processive du *zhi* a des conséquences que nous allons examiner ci-dessous.

9.2.1.2 Conséquences de la vision du *zhi* comme un processus.

9.2.1.2.1 Généralités

La vision de quelque chose comme un processus peut conduire à des conséquences intéressantes si on les compare à celles engendrées par la vision de cette même chose comme un joyau ou toute autre substance pérenne.

Un joyau, on l'a ou on ne l'a pas ; si on l'a, il faut le garder en lieu sûr ; si on ne l'a pas, comment faire pour l'avoir ?

Le *zhi* est essentiellement un processus que nous qualifions d'éminent ; par « processus éminent », nous entendons, non pas un processus qui se déroule

mécaniquement comme une réaction chimique, mais un processus d'ordre supérieur ; les images utilisées par Confucius et Mencius sont celle du commandant suprême d'une armée ou celle, plus simple, d'une plante ; ainsi le *zhi* serait une entité dont la valeur essentielle réside dans son déroulement ; si le déroulement s'arrête définitivement, l'entité n'existe plus. Une telle entité-processus, si on ne l'a pas, on peut essayer d'en chercher des germes ; si on l'a, il faut l'entretenir, la nourrir, la faire pousser ...

9.2.1.2.2 Les conséquences possibles lors d'une traduction.

Dans la définition de *zhi*, la notion directrice est celle d'une orientation du cœur-esprit d'une personne vers quelque chose ; c'est, en quelque sorte, son intérêt pour cette chose ; l'intensité, la persistance, ... de cette orientation sont certes des caractéristiques importantes, mais elles peuvent être considérées comme des paramètres d'exécution. Pour cette raison, pendant la mise en œuvre du *zhi*, un programme qui peut durer de longues années, c'est toujours le mot *zhi* qui est utilisé pour désigner cette orientation, même si son intensité, sa concentration, ... peuvent changer avec le temps. Lors d'une traduction vers une langue comme le français, *zhi* peut être traduit par différents mots comme : intention, aspiration, détermination pour fournir au lecteur une indication sur l'intensité de cette orientation au moment envisagé. Cette possibilité d'utiliser différents mots français pour traduire, de façon approximative, le mot *zhi* ne correspond pas à une polysémie de ce mot, elle est fondamentalement liée au fait que nous essayons de faire une traduction entre deux langues et deux cultures qui abordent les problèmes du *zhi* et de la volonté, de manière très différente.

9.2.1.2.3 La vision processive et l'application pratique.

Sur un autre plan, nous constatons qu'une vision processive de la notion de *zhi* conduit très naturellement à traiter des aspects pratiques de sa mise en application ; cette propriété vient simplement du fait qu'un processus, qui ne se déroule pas, n'existe pas.

Dans ce domaine, les contributions du *Mencius* sont particulièrement importantes ; pour cet ouvrage :

- le *zhi* est le commandant suprême du souffle (énergie vitale, sentiments, affects) ; il assure la cohérence interne du cœur qu'on pourrait aussi appeler le for intérieur ;
- la relation ci-dessus n'est pas à sens unique car le souffle peut aussi réagir sur le *zhi* ; il convient donc de ne pas faire violence au souffle.

Il a aussi introduit les expressions ou notions suivantes :

- *li zhi* 立志, celle-ci marque une étape importante dans la mise en œuvre du *zhi* ; le verbe *li* a comme sens principaux : être debout, se dresser, établir, fonder ; *li zhi* a deux sens possibles : « établir son *zhi* » ou « le *zhi*, la détermination de se dresser » ; depuis le 12^{ème} siècle au plus tard (voir au §5.6, le *Glossaire du Maître de Beixi*) jusqu'à nos jours, c'est le sens « établir son *zhi* » qui a été choisi ; dans le *Mencius*, l'expression *li zhi* est toujours utilisée avec le verbe *you* 有 (avoir), ceci indiquerait que probablement elle y est utilisée avec le sens : « (avoir) la détermination de se dresser » ; même avec ce sens, *li zhi* constitue toujours une étape importante dans le processus

de mise en œuvre du *zhi* ; en effet, « se dresser » signifie ici : « affirmer sa position, sa personnalité » ;

- *Zhuan xin zhi zhi* 专心致志, expression qui peut être traduite par : « Concentrer son cœur et pousser sa détermination au plus haut point » ; concentration et détermination sont des conditions essentielles pour la réussite ;
- *de zhi* 得志, *bu de zhi* 不得志 ; elles signifient respectivement : « Réaliser son ambition », « Ne pas réaliser son ambition » ; ces expressions soulignent le fait que le *zhi* est un processus visant à atteindre un objectif assez bien défini pour l'intéressé.

Outre les aspects psychologiques et des éléments d'organisation personnelle rappelés ci-dessus, le *Mencius* a aussi abordé le thème des qualités morales ; ainsi, à la question d'un fils du roi de Qi : « Quelle est l'occupation d'un gentilhomme ? », Mencius a répondu : « Elever ses aspirations (son *zhi*) » ; prié par le prince d'expliquer ce qu'il entendait par « Elever ses aspirations », il a expliqué qu'il suffisait de pratiquer la vertu d'humanité (*ren*, 仁) et le sens du juste (*yi*, 义). Sur ce point, il y a un bon accord entre Mencius et Confucius ; en effet l'enseignement essentiel des *Entretiens* de Confucius peut se résumer à la pratique de la vertu d'humanité et à celle de la Voie. Mais ce qui est intéressant c'est que, pour le *Mencius*, un *zhi*, appuyé d'un côté sur un souffle non lésé et de l'autre sur des valeurs solides telles que la droiture, le sens du juste, peut conférer à la personne, qui les possède, le grand courage du sage (*da yong* 大勇) ; une telle personne, sans autre arme que ses convictions, serait prête à aller affronter de puissants adversaires ; une pratique continue de ces valeurs pourrait même conduire à l'état de souffle dit débordant qui correspondrait à une cohérence interne complète entre les sentiments et les valeurs morales. C'est probablement un souffle de cette nature qui a soutenu Wen Tianxiang, premier ministre de la dynastie des Song du Sud dans ses dernières années ; après la chute de la capitale et la capture de l'empereur des Song par les Mongols, Wen a continué la lutte pendant environ deux ans ; capturé à son tour, il a refusé de se rallier aux vainqueurs et a enduré de longues années de captivité avant d'être exécuté ; en prison, il a confié ses pensées, ses sentiments à des poèmes dont le « Chant du Souffle juste », poème qui est resté comme le chant héroïque de la Chine ; dans le poème comme dans sa préface, l'auteur a fait une référence expresse au souffle débordant mentionné dans le *Mencius*.

Ainsi, la recherche de la réalisation d'un objectif « extérieur », telle qu'une réussite sur le plan politico-administratif, est presque toujours associée, notamment chez les disciples confucéens, à une aspiration de perfectionnement personnel ; dans un tel plan de vie à deux composantes, l'objectif « intérieur » est souvent considéré comme nécessaire à la réalisation de l'ambition « extérieure ». Cette façon de faire permet aussi, en cas d'échec sur le plan politico-administratif, de se replier sur le plan intérieur, de chercher à renforcer sa détermination, de retrouver un second souffle et éventuellement de repartir. Mais ce perfectionnement personnel n'est pas seulement un moyen pour atteindre l'objectif extérieur, il est recherché pour lui-même et constitue probablement l'objectif principal comme le montrent les passages suivant :

- « Depuis le Fils du Ciel jusqu'aux hommes du peuple, tous doivent considérer comme base la culture de sa propre personne. » (Le *Grand Apprentissage*)

- « Celui, qui exerce à fond les capacités de son cœur, connaît sa propre nature. Connaissant sa nature, alors il connaît le Ciel. Préserver son cœur, nourrir sa nature, c'est ainsi qu'on sert le Ciel. Être frappé d'une mort prématurée ou jouir d'une longue vie, cela ne nous fait pas tergiverser, c'est en cultivant sa personne dans l'attente de cela (l'issue) qu'on établit sa destinée (*li ming* 立命). » (Mencius, §7.A.1).

9.2.2 Le *zhi* est-il un souffle vital aux fonctions particulières ?

Un autre aspect important est soulevé par le questionnement de Rousseau, qui, après avoir constaté que, quand il veut mouvoir son corps, son corps se meut mais il ne parvient pas à « concevoir » comment « cela se fait ». Nous allons essayer de présenter ci-dessous un point de vue possible de la pensée chinoise sur ce sujet.

Pour cette pensée, le *zhi* serait, au départ, un principe qui, développé, permet de commander aux souffles vitaux chez l'être humain ; l'existence d'un tel principe coordonnateur des souffles vitaux dans un organisme vivant peut être raisonnablement postulée en partant du fait qu'un tel organisme parvient, en général, à se maintenir et à avoir un comportement cohérent ; cette pensée sait aussi, grâce à une expérience multi-millénaire, relatée et transmise, que l'être humain a la capacité, par l'intermédiaire de son cœur-esprit, d'établir ce *zhi*, de l'introniser, de le nourrir et d'en faire l'intendant de son for intérieur ; le cœur de l'homme, qui reste le maître souverain, veillera à ce que le *zhi* coordonne bien les souffles sans les blesser, car, pour reprendre une image utilisée par Confucius et Mencius, si le *zhi* est le commandant suprême d'une armée, alors les souffles en sont les soldats, éléments essentiels aussi de toute réussite.

Dans une armée, le commandant suprême et les soldats sont tous des hommes mais avec des fonctions différentes ; si la pensée chinoise utilise cette image, c'est peut-être qu'elle considère que le *zhi* est aussi un **souffle vital** avec des fonctions particulières.

Que le *zhi*, **souffle vital** aux fonctions particulières puisse commander à d'autres **souffles vitaux** du corps pour qu'ils réalisent des actions, cela se conçoit bien.

Le mystère se situe plutôt au niveau de ce que la langue chinoise appelle *xin* (le cœur ou cœur-esprit) ; rappelons, par exemple, que pour Xun Zi « le cœur est le souverain du corps, le maître de la vie intellectuelle et spirituelle. Les ordres viennent de lui, il n'en reçoit pas ; interdire ou faire faire, prendre de force ou recevoir, marcher ou s'arrêter, ces actions dépendent de lui. ...C'est pourquoi il est dit : le cœur reçoit, ses choix ne sont soumis à aucun interdit, il voit par lui-même ; les choses peuvent être nombreuses et variées, sa nature ultime est de ne pas se laisser diviser. »

D'où vient cette faculté ou entité éminente qui permet à l'être humain de connaître, de se connaître, de désirer, de vouloir,... de mener des actions afin de réaliser ses objectifs ? Cela reste encore un mystère.

Des travaux et échanges à la fois interdisciplinaires et interculturels pourront peut-être, un jour, apporter quelques éléments de réponse à cette question.

BIBLIOGRAPHIE

Les quelques sites du réseau 'Internet' consultés sont classés à la fin.

-Billeter Jean François, *Etudes sur Tchouang-Tseu*, Paris, Editions Allia, 2004, 302p.

-Billeter Jean François, *Leçons sur Tchouang-Tseu*, Paris, Editions Allia, 2006, 156p.

-Centre National de la Recherche Scientifique (C.N.R.S.), *Trésor de la langue française, dictionnaire de la langue du 19^{ème} et du 20^{ème} siècle (1789-1960)*, Gallimard, Paris, 1990, 16 tomes, environ 16X1350 p. Ce dictionnaire existe actuellement sous forme numérique avec le titre *Trésor de la langue française informatisé* à l'adresse : <http://atilf.atilf.fr/tlf.htm>

-Chan Wing-tsit 陈荣捷, trad., *Neo-Confucian Terms Explained (The Pei-hsi tzu-i)* by Ch'en Ch'un 1159-1223, New York, Columbia University Press, 1986, 278p.

-Chang Chung-Yuan, *Le monde du Tao. Créativité et Taoïsme. Essai sur la philosophie, la poésie et l'art chinois*, traduit de l'américain par Claude Elsen, Paris, Editions Stock, 1979, 220p.

-Chen Chun 陈淳, *Beixi ziyi 北溪字义 (Glossaire du Maître de Beixi)* dans *Qin ding si ku quan shu* (Somme complète des quatre magasins effectuée sur ordre impérial), version Wenyuange, volume 709, photolithographie par Taiwan shangwu yinshu guan.

-Chen Gu-Ying 陈鼓应, *Laozi jin zhu jin yi 老子今注今译 (Le livre de Lao Zi traduit en langue actuelle avec des commentaires modernes)*, Beijing, Shangwu yinshu guan, 2007, 486p.

-Chen Gu-Ying, 陈鼓应, *Zhuangzi jin zhu jin yi 庄子今注今译 (Le livre de Zhuang Zi traduit en langue actuelle avec des commentaires modernes)*, 2 tomes, Beijing, Shangwu yinshu guan, 2007, 1046 p.

-Cheng Anne, trad., *Entretiens de Confucius*, Paris, Editions du Seuil, 1981, 184 p.

-Cheng Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Editions du Seuil, 1997, 658 p.

-*Ci yuan (Origine des expressions)*, Beijing, Shangwu yinshu guan, 1980, 4 vol., 3600p.

-Corraze Jacques, « Personnalité » in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis France S.A. 2000 (sous forme de DVD).

-Couvreur S., trad., *Chou king-Les Annales de Chine*, Paris, You-Feng, 1999 (réédition), 464 p.+ annexes.

-Couvreur S., trad., *Les quatre Livres*, Taichung, Taiwan, Kuangchi Press, 1972 (réédition), 750 p.

-*Da ci dian (Grand dictionnaire)*, Taipei, San Min Book Co Ltd, 1985, 3 vol., 6192p.

-Dawson Raymond, trad., *Confucius The Analects*, Oxford, Oxford University Press, 1993, 110p.

-Doan Patrick, *Lu You, Mandarin, poète et résistant de la Chine des Song*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2004, 338p.

-Đào Duy Anh, *Hán-Việt Từ-Điển (Dictionnaire chinois-vietnamien)*, Saigon, Trường-Thi, 3ème rééd. 1957, 1200p.

-Đoàn trung Cồn, trad. *Tam tự kinh và cuốn Nhị thập tứ hiếu (Le Classique en trois caractères suivi du Livre des vingt quatre exemples de piété filiale)*, bilingue chinois-vietnamien, Paris, Editions Sudasie, 158p.

-Đoàn trung Cồn, trad., *Luận-ngữ (Les entretiens de Confucius)*, bilingue chinois-vietnamien, Paris, Editions Sudasie, 316p.

-Fang Keli 方克立 dir., *Zhongguo zhexue da cidian (Grand dictionnaire de la philosophie chinoise)*, Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1994, 804p.

-Giản Chi, Nguyễn Hiến Lê, *Tuân Tử (Xunzi)*, Westminster, CA 92683, USA, Nhà xuất bản Văn Nghệ, 1993, 418p.

-Grynepas Benedykt trad., *Lie-tseu Le vrai classique du vide parfait*, Paris, Gallimard/Unesco, 1994, 230p.

-*Handa chengyu da cidian (Grand dictionnaire Handa d'expressions toutes faites)*, Shanghai, Hanyu dacidian chubanshe, 1996, 1224p.

-Han Shengzhi 韩省之, dir., *Zhongguo chengyu fenlei da cidian (Grand dictionnaire d'expressions chinoises toutes faites classées par catégories)*, Beijing, Xin Shijie Chubanshe, 1996, 1390p.

-Hornby A. S., *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, London, Oxford University Press, 1975, 1056 p.

-Houang François et Leyris Pierre, trad., *Lao-Tzeu La voie et sa vertu Tao-tê-king*, Paris, Editions du Seuil, 1979, 184 p.

-*Huang Kan shou pi zi wen shi san jing 黄侃手批自文十三经 (Les treize Classiques annotés de la main de Huang Kan)*, Shanghai, Shanghai gudian chubanshe, 1983.

-Huang Shengfa, *Qu Yuan et le Li Sao*, Beijing, Editions en langues étrangères, 1985, 166p.

-Institut Ricci, *Grand dictionnaire français de la langue chinoise*, Paris, Association Ricci-Desclée de Brouwer, 2001, 6 vol., 6x1200 p.

Une version numérique de ce dictionnaire a été publiée sous le titre : *Le Grand Ricci numérique, dictionnaire encyclopédique de la langue chinoise*, par l'Association Ricci, Paris, 2010, 1 DVD.

-Institut Ricci, *Dictionnaire Ricci des caractères chinois*, Paris, Association Ricci-Desclée de Brouwer, 1999, Dictionnaire : 2342 p., Index suppléments : 474p.

-Ivanhoe Philip J., *Confucian Moral Self Cultivation (Le perfectionnement moral de soi confucéen)*, New York, Peter Lang, 1993, 116 p.

-Jiang Hao 江灝 et alt., trad., *Jin gu wen Shang shu quan yi (Traduction complète du Livre des documents, nouvelle écriture et ancienne écriture)* Guiyang, Guizhou renmin chubanshe, 1995 (5^{ème} édit.), 448p.

-Jin Liangnian, *Lunyu yi zhu (Les Entretiens de Confucius traduits et annotés)*, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1995, 292p.

-Jullien François, *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi king, le Classique du changement*, Paris, Grasset, 1995, 318p.

-Jullien François, *Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec un philosophe des lumières*, Paris, Grasset, 1995, 222 p.

-Jullien François, *La propension des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine*, Paris, Editions du Seuil, 1992, 284p.

-Jullien François, *Zhong Yong ou la régulation à usage ordinaire*, Paris, Imprimerie Nationale Editions, 1993, 196P.

-Kamenarovic Ivan P. trad., *Xun Zi*, Paris, Les Editions du Cerf, 1987, 368p.

-Karlsgren Bernhard, *Grammata Serica .Script and Phonetics in Chinese and Sino-japanese*. Reprinted from the Bulletin of the Museum of Far-Eastern Antiquities, number 12, Stockholm, 1940, 472p.

-Karlsgren Bernhard, trad., *The Book of Documents*, reprinted from the Museum of Far-Eastern Antiquities, bulletin 22, Stockholm, 1950, 82p.

-Lafitte Jean-Jacques, trad., *Lie Tseu Traité du vide parfait*, Paris, Albin Michel, 1997, 240p.

-Lau D.C., *Mencius, translated with an introduction by D.C. Lau (Mencius, traduit avec une introduction par D.C. Lau)*, Londres, Penguin books, 1970, 280p.

- Le Blanc Charles et Mathieu Rémi, *Philosophes taoïstes II, Huainan zi*, Paris, Editions Gallimard, 2003, 1184 p.

-Le Blanc Charles et Mathieu Rémi, *Philosophes confucianistes*, Paris, Editions Gallimard, 2009, 1470 p.

-Legge James, trad., *The Chinese Classics in five volumes:*

.VolumeI: *Confucian Analects, The Great Learning and The Doctrine of the Mean (Les Entretiens de Confucius, la Grande Etude et La Doctrine du Milieu) , 504p;*

.Volume II: *The works of Mencius, (L'oeuvre de Mencius)*, 588p;

. Volume III: *The Shoo king or the Book of Historical Documents (Le Livre des documents)*;

.Volume IV: *The She King or the Book of Poetry (Le Livre des poèmes)*, 786p;

. Volume V: *The Ch'un Ts'ew with the Tso chuen (Le Chun qiu et le Zuo chuan)*, 934p;

réédition, Hong kong, Hong kong University Press,1960.

-Lévy André, trad., *Les Entretiens de Confucius et de ses disciples*, Paris , GF Flammarion,1994,256p.

-Lévy André, trad., *Mencius*, Paris, Editions You-Feng, 2003, 214p.

-Lévi Jean, trad., *Le Livre du Prince Shang*, Paris, Flammarion, 1981, 214p.

-Li Angang 李安钢, trad.sous la dir. de, *Lun jing 论经 (Livre canonique des entretiens)* ; ce titre désigne en fait Les Entretiens de Confucius ; en chinois classique avec traduction en chinois moderne ; il fait partie d'une collection nommée San jiao jiu jing cong shu ou Collection des neuf livres canoniques des trois religions, Beijing, Zhonguo shehui chubanshe,1999, 348p.

-Li Angang 李安钢, trad. sous la dir. de, *Li jing 礼经 (Livre canonique des Rites)* ; sous ce titre l'ouvrage comprend en fait *Le Grand apprentissage, L'Application constante de la centralité (Zhong yong)* et 13 autres chapitres du *Li ji, Traité des Rites*; en chinois classique avec traduction en chinois moderne ; il fait partie de la même collection que l'ouvrage précédent.), Beijing, Zhonguo shehui chubanshe, 1999,306p.

-Li Angang 李安钢, trad. sous la dir. de, *Nan hua jing 南华经 (Le Classique de Nanhua)*, Texte en chinois classique, commentaires et traduction en chinois moderne pour les Chapitres 1 à 22, Beijing, Zhonguo shehui chubanshe,1999, 422p.

-Liou Kia-hway, trad., *L'œuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris, Gallimard/Unesco, 2001, 392p.

-Littré Paul-Emile, *Dictionnaire de la langue française*, réédition, Editions du Cap, Monte-Carlo, 1968, 4 vol., 6810p.

-Loewe Michael, éd., *Early Chinese Texts A Bibliographical Guide*, Berkeley, The Society for the Study of Early China et The Institute of East Asian Studies, University of California,1993, 546p.

-Lu Guoyao 鲁国尧 et Ma Zhiqiang 马智强 trad., *Mengzi quan yi (Traduction complète du Mengzi)*, un livre bilingue en chinois classique et chinois moderne, Jiangsu, Jiangsu guji chuban she, 1998, 254p.

-Luo Guanzhong, *San guo yan yi 三国演义 (Roman des Trois Royaumes)*, ISBN 7- 5387-1763-3/1.1668, Shidai wenyi chuban she 时代文艺出版社, 856p.

- Pour une traduction en français voir: Nghiem Toan et alt.
- Luo Zhufeng, dir., *Hanyu da cidian (Grand dictionnaire de la langue chinoise)*, Shanghai, Hanyu da cidian chubanshe, de 1986 à 1993, 12 vol., environ 1700X12 p. et un vol. d'index de 1500p.
 - Lương Duy Thứ et alt., *Tuyển tập thơ ca cổ điển Trung Quốc (Anthologie de la poésie chinoise classique)*, Ho Chi Minh ville, Nhà xuất bản Trẻ, 1997, 390p.
 - Morohashi Tetsuji, dir., *Dai Kan-Wa jiten (Grand Dictionnaire Chinois-Japonais)*, Tokyo, Taishukan shoten, 1984, 13 vol., environ 15000p.
 - Nghiêm Toàn, trad., *Lão-Tử Đạo Đức Kinh Quốc-Văn Giải-Thích (Livre de la Voie et de la Vertu de Lao Zi expliqué en langue nationale)*, 37 premiers chapitres du Laozi, texte chinois, traduction et commentaires en vietnamien, Saigon, Ministère de l'éducation nationale, 1959, 294p.
 - Nghiêm Toàn, Louis Ricaud, Jean et Angélique Lévi, trad., *Les Trois Royaumes*, Louo Kouan-tchong, Paris, Flammarion, 2009, en 3 tomes, 670+846+612 p.
 - Nguyễn Duy Cần, trad., *Lão-Tử Đạo Đức Kinh (Livre de la Voie et de la Vertu de Lao Zi)*, 2t., texte chinois, traduction et commentaires en vietnamien, Saigon, Khai Trí, 1968, 412p.
 - Nguyễn Hiến Lê, *Mạnh Tử (Mencius)*, en vietnamien, Hồ Chí Minh-ville, Văn Hóa, 1996, 216p.
 - Nhượng Tống trad., *Nam-Hoa kinh (Le Classique de Nanhua)*, Traduction complète du Zhuangzi et commentaires en vietnamien, 2^{ème} édition, Saigon, Tân Việt, 1962, 520p.
 - Nouveau Petit Robert 2008*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2007, 2838p.
 - Owen Stephen, *Readings in Chinese Literary Thought*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1992, 688 p., Chapitre 2: 'The Great Preface', Google Livres. Consulté le 21 07 2009 et les jours suivants.
 - Petit Larousse 2003*, Paris, Larousse, 2002, 1922p.
 - Phan văn Hùm, *Vương dương Minh, Thân thế và Học Thuyết (Wang Yang Ming, sa vie et sa doctrine)* en vietnamien, Hà Nội, Tân Việt, 1944, 504p
 - Pauthier G., *Le livre classique des trois caractères de Wáng Peh-Héou*, bilingue chinois-français, Paris, Challamel Ainé Editeur, 1873, 146p.
 - Pimpaneau Jacques, *Anthologie de la littérature chinoise classique*, Arles, Editions Philippe Picquier, 2004, 954 p.
 - Qu Wan-Li 屈 萬 里, *Shang shu ji shi (Le Livre des documents colligé et commenté)*, Taipei, Lianjing chubanshiyie gongsi, 1983, 334p.
 - Rey Alain, *Dictionnaire culturel en langue française*, Dictionnaires Le Robert, Paris 2005, 4 tomes, environ 4X2370p.
 - Ricoeur Paul, « Volonté » in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis France S.A.2000 (sous forme de DVD).
 - Ryckmans Pierre, trad. *Les Entretiens de Confucius*, Paris, Gallimard, 1987, 172p.

-Schuessler Axel, *A Dictionary of Early Zhou Chinese*, Honolulu, University of Hawai Press, 1987, 878p.

-*Shang shu (Le Livre des documents)* voir : Couvreur, Legge, Karlgren, Jiang Hao, Qu Wanli

-*Shi jing (Le Livre des poèmes)* voir : Legge, Ta quang Phat

-Shi Nai-An, *Au bord de l'eau*, version de Jin Sheng-tan, traduction par Jacques Dars Paris, Gallimard, Collection Folio, 1997, 2 tomes, 1154+958p.

-Shi Nai'an, Luo Guanzhong, *Shui hu zhuan 水浒传 (Au bord de l'eau)*, version en 100 chapitres ISBN 978-7-02-000874 -2, Beijing, Renmin wenxue chubanshe, 2007, 2 tomes , 1314p.

-*Shorter Oxford English Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 5ème éd., 2002, 2vol., 3752p.

-*Shuo wen jie zi* : voir Xu Shen

-Tạ quang Phát trad., *Thi-Kinh tập-truyện (Le Livre des poèmes)*, texte des poèmes en chinois, traduction en vietnamien (en prose puis en vers), traduction en vietnamien des commentaires et explications de Zhu Xi, Saigon, Centre des documents pédagogiques du Ministère de l'Education (du Vietnam),1969, Reprographie par Dainam Co, Glendale, California, USA, 1842p.

-Thi Nại Am, *Thủy Hử (Au bord de l'eau)*, 70 chapitres avec des commentaires de Jin Shengtan, traduction en vietnamien par Á Nam Trần Tuấn Khải, Saigon, Tân Việt, sans indication formelle de date (une note de l'auteur indique que la première publication a eu lieu en 1924), 4 tomes, 1416p.

-Trần trọng Kim, *Đường Thi (Poésies de la dynastie des Tang)*, texte des poèmes en chinois, traduction en vietnamien, Saigon, Tân Việt, 2^{ème} édít.,1974, reprographie par Đại Nam, Glendale, California, USA, 412 p.

-Trần trọng Kim, *Nho-giáo (Le confucianisme)*, en vietnamien avec les caractères chinois pour toutes les citations, Saigon, Tân Việt, 3^{ème} édít., 2 vol., 354+452 p. (Sans indication formelle de date ; la 1^{ère} édition est située dans les années 1930 et la troisième probablement dans les années 1950).

-Trần trọng Kim et alt., *Quốc-văn giáo-khoa thư. Lóp sơ đẳng.(Livre pédagogique en langue nationale. Cours élémentaire)*, Hanoi, Rectorat de l'Université Indochine, vers 1935,104p. (reproduction par Tân Việt, Etats-Unis).

-Tu Wei-Ming, *Confucian thought : Selfhood as creative transformation (Pensée confucéenne : Conscience du moi en tant que transformation créative)*, New York, State University of New York Press, 1985, 204 p.

-Van Zoeren Steven, *Poetry and Personality, reading, exegesis and hermeneutics in traditional China*, Stanford, Stanford University Press, 1991, 334 p. Chap. 4: 'The Preface to Mao's Odes', Google Livres. Consulté le 21 07 2009 et les jours suivants.

-Wang Li 王力, préface, *Zhongguo chengyu da cidian (Grand dictionnaire d'expressions chinoises toutes faites)*, Shanghai, Shanghai cishu chubanshe, 1987, 1990 p.

-Wang Sen 王森 trad., *Xunzi baihua jinyi (Le livre de Xun Zi traduit en chinois moderne)*, Beijing, Zhong Guo shu dian 中国书店, 1992 1^{ère} éd. 1995 4^{ème} éd., 392p.

-Wang Tongyi 王同亿, dir., *Yuyan da dian 语言大典 (Grand dictionnaire de langue)* Haikou, Sanhuan chubanshe et Beijing, Xinhua shudian, 1990, 2 vol., 4662 p.+ annexes.

-Wang Yangming, *Wang Yangming quanji, (Œuvres complètes de Wang Yang Ming)*, 2 vol., Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1^{ère} éd. 1992, 4^{ème} éd. 2006.

-Watson Burton trad., *Xunzi. Basic writings*, New York, Columbia University Press, 2003, 200p.

-Watson Burton trad., *The complete works of Chuang Tzu*, New York, Columbia University Press, 1968, 398p.

-*Webster's New Encyclopedic Dictionary*, New York, Black Dog & Leventhal Publishers, 1995, 1640p.

-Wieger Léon trad., *Les Pères du Système Taoïste*, réédition, Paris, Cathasia, 1975, 522p.

-*Xinhua chengyu cidian (Dictionnaire Xinhua d'expressions toutes faites)*, Beijing, Shangwu yinshu guan, 2002, 1048 p.

-Xun Zi, *Xun Zi*, collection Zhong Guo chuantong wenhua duben (Livres de lecture sur la culture traditionnelle de la Chine), Beijing, Beijing Yanshan chubanshe 北京燕山出版社, 1995, 370p.

-Xu Shen 许慎 (Han), Xu Xuan 徐铉 (Song), *Shuo wen jie zi 说文解字*, Beijing, Zhonghua shuju, rééd. 2003, 390p.

-Yang Bojun 杨伯峻, éd., *Liezi ji shi (Liezi colligé et commenté)* Beijing, Zhonghua Shuju, 1979 (1^{ère} édition) 1997 (5^{ème} édition), 352p.

-Yang Bojun 杨伯峻, trad., *Mengzi yi zhu (Mengzi traduit et annoté)*, un livre bilingue en chinois classique et chinois moderne, Beijing, Zhonghua shuju, 1960 (1^{ère} édit.), 1995 (10^{ème} édit.), 2 vol., 484 p.

-Yang Dan, « Le classique en trois caractères ou le passé au service du présent » in *Education et instruction en Chine. I) L'éducation élémentaire*, édité par Christine Nguyen Tri et Catherine Despeux, Paris, Editions Peeters, 2003, pp 179-197.

-Zhang Dainian 张岱年 (auteur), Ryden Edmund (traducteur), *Key Concepts in Chinese Philosophy (Concepts-clefs dans la philosophie chinoise)*, Beijing, Foreign Languages Press, 2003, 534 pages

-Zhongguo Shehui Kexueyuan Yuyan Yanjiusuo 中国社会科学院语言研究所 (Institut de linguistique de l'Académie des Sciences Sociales de Chine), *Xiandai hanyu cidian 现代汉语词典 (Dictionnaire du chinois contemporain)*, Beijing, Shangwu yinshu guan, 1996, 1724 p.

-Zhu Xi 朱熹, *Si shu zhang ju ji zhu 四书章句集注 (Chapitres et phrases des Quatre Livres rassemblés et commentés)*, Beijing, Zhonghua shuju, réédition 1996, 390p.

LES SITES SUR INTERNET :

-Site de l'Association Française des Professeurs de Chinois :

<http://www.afpc.asso.fr/wengu/>

-Site de la société Baidu : <http://baike.baidu.com/>

-Site China the beautiful: <http://chinapage.com/main2.html> ou <http://chinapage.com/china.html>

-Site Das Tao Te King von Lao Tse ; ce site, outre le texte en chinois, donne environ deux cents traductions du *Laozi* en différentes langues notamment des langues européennes.

http://home.pages.at/onkellotus/TTK/_IndexTTK.html

-Site de la Guoxue gongsi (Société pour les sciences et les arts nationaux), Beijing Guoxue times culture transmission Co Ltd: <http://www.guoxue.com/>

-Site Gutenberg http://www.gutenberg.org/wiki/Main_Page ; pour l'ouvrage *Au bord de l'eau* de Nai'an Shi, version en chinois de 70 chapitres avec un texte introductif: <http://www.gutenberg.org/files/23863/23863-0.txt>

-Site Hua Dong Shi Fan Da Xue (Université Normale de l'Est de la Chine, East China Normal University, Shanghai) <http://www.yjsy.ecnu.edu.cn/main/index.htm>

-Site de la ville de Miluo, Chine : <http://www.miluo.gov.cn/index.htm>

-Site New World Encyclopedia: <http://www.newworldencyclopedia.org/>

-Site Thi Viện (Bibliothèque de la poésie), langue de base : vietnamien : <http://www.thivien.net/>

-Site du Trésor de la langue française informatisé : <http://atilf.atilf.fr/tlf.htm>

-Site Zhongguo guoxue wang (Réseau des sciences et arts de Chine) : <http://www.confucianism.com.cn/>